

RENÉ GUÉNON

OMUL ȘI DEVENIREA SA
DUPĂ
VÊDÂNTA



ANTET

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
GUÉNON, RENÉ/Omul și devenirea sa după Vedanta/
René Guénon; trad.:Teodoru Ghiondea;
București: Herald, 2012
ISBN 9789731112688
I. Ghiondea, Teodoru (trad.)
294

René Guénon
L'Homme et son devenir selon le Vedānta
Les Éditions Traditionnelles
Paris, 1941

Colecția
PHILOSOPHIA PERENNIS

Vechii greci numeau Adevărul „neuitare” (*alethèia*); iubirea de Adevăr (*philosophia*) era măsura Înțelepciunii pentru cel care, atins de aripa Îngerului interior, ridică ochii inimii spre Empireul a cărui amintire îl făcea să „asimtă” Veșnicia (*perennis*). Iubirea vie, nestinsă pentru Adevăr i-a îndemnat pe oameni să îl *ne-uite*, ca Unul și Unic, etern... și astfel s-a născut *Philosophia perennis*!

Coordonatorii colecției:
FLORIN MIHĂESCU și TEODORU GHIONDEA

RENÉ GUÉNON

Omul și devenirea sa după Vedānta

Traducere din limba franceză:
TEODORU GHIONDEA

EDITURA  HERALD
București

ALTE CĂRȚI DE RENÉ GUÉNON LA EDITURA HERALD:

Autoritate spirituală și putere temporală

Demiurgul și alte studii tradiționale

Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse

Marea Triadă

Metafizică și cosmologie orientală

Scurtă privire asupra inițierii

Inițiere și realizare spirituală

ÎN CURS DE APARIȚIE:

Simbolismul crucii

Stările multiple ale ființei

Redactor:

Radu Duma

Viziune grafică:

Teodora Vlădescu

Lector:

Sanda Albu

© Toate drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparțin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parțială a textului sau a ilustrațiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul editorului.

CUVÂNT ÎNAINTE

În mai multe rânduri, în lucrările noastre precedente, am anunțat intenția de a oferi o serie de studii în care să putem, după caz, fie să expunem direct anumite aspecte ale doctrinelor metafizice ale Orientului, fie să adaptăm aceste doctrine în modul cel mai inteligibil și mai profitabil, dar rămânând totdeauna cât mai fidel posibil spiritului lor. Lucrarea de față este prima din seria de studii: vom lua ca punct de vedere central pe acela al doctrinelor hinduse, pentru motive pe care le-am arătat deja, și în special al Vedănteii, care este ramura cea mai pur metafizică a acestor doctrine. Dar trebuie înțeles bine că aceasta nu ne împiedică să facem, de câte ori va fi nevoie, apropieri și comparații cu alte teorii, oricare ar fi proveniența acestora, și că, în special, vom face referire la învățăturile altor ramuri ortodoxe ale doctrinelor hinduse în măsura în care, în anumite privințe, vor preciza sau completa aspectele proprii Vedănteii.

Va fi nefondat eventualul reproș pentru acest mod de a proceda întrucât intențiile noastre nu sunt cele ale unui istoric; o spunem încă o dată, în mod expres, că dorim să realizăm o lucrare de înțelegere și nu una de erudiție, și că ceea ce ne interesează, în mod exclusiv, este adevărul ideilor. Dacă am găsit potrivit să expunem aici referiri precise, aceasta este pentru motivul că nu avem nimic în comun cu preocupările speciale ale orientaliștilor. Noi dorim să arătăm prin aceasta că nu inventăm nimic, că ideile pe care le expunem au o sursă tradițională și furnizează în același timp mijlocul, celor care vor fi capabili, de a se raporta la textele în care vor putea afla indicații complementare, căci trebuie spus că

nu avem pretenția de a face o prezentare completă la modul absolut, chiar dacă este vorba doar de un aspect sau element determinat al doctrinei.

În ceea ce privește realizarea unei expunerii de ansamblu, aceasta este un lucru imposibil: sau ar fi o lucrare interminabilă, sau va trebui expusă într-o formă atât de sintetică încât ar fi perfect incomprehensibilă pentru un occidental. În plus, ar fi greu să se evite, într-o lucrare de acest gen, aparența unei sistematizări care este incompatibilă cu trăsăturile esențiale ale doctrinelor metafizice; nu ar fi, desigur, decât o aparență, dar nu ar fi mai puțin cauza inevitabilă a unor erori extrem de grave, cu atât mai mult cu cât occidentalii, datorită obișnuințelor mentale, sunt înclinați să vadă „sisteme” chiar acolo unde nu poate fi vorba despre așa ceva. Este important să nu se dea ocazia unor asimilări nejustificate, care nu sunt o raritate la orientaliștii germani, în mod special; și este mai bine să ne abținem de a expune o doctrină decât să contribuim la denaturarea ei, chiar dacă ar fi din stângăcie.

Există din fericire un mijloc de a scăpa de acest inconvenient: este acela de a nu trata decât un singur aspect mai mult sau mai puțin definit al doctrinei, afară de a trata, apoi, alte puncte care să facă obiectul altor studii distincte. De altfel, aceste studii nu vor risca niciodată să devină ceea ce erudiții și „specialiștii” numesc „monografii”, căci principiile fundamentale nu vor fi niciodată pierdute din vedere iar punctele secundare nu vor trebui să apară decât ca aplicații directe sau indirecte ale acestor principii din care totul derivă; în ordinea metafizică, care se referă la domeniul Universalului, nu va fi loc pentru „specializare”.

Trebuie să înțelegem acum pentru ce noi nu luăm ca obiect propriu al prezentului studiu decât natura și constituția ființei umane: pentru a face inteligibil ceea ce avem de spus, va trebui să abordăm alte aspecte care, la prima vedere, pot părea bizare în acest context, dar întotdeauna privim lucrurile din această perspectivă. Principiile au, în sine, o importanță care depășește imens orice aplicație pe care o putem face; dar nu este mai puțin legitim să le expunem, în măsura în care se poate, în raport cu una sau alta dintre aplicații, și acesta este un procedeu care are

multe avantaje din multe puncte de vedere. Pe de altă parte, numai în măsura în care raportăm la principii o problemă, oricare ar fi aceasta, va fi tratată din punct metafizic; aceasta nu trebuie uitat niciodată dacă vrem să fim riguroși din punctul de vedere al metafizicii adevărate, și nu din acela al „pseudo-metafizicii” în maniera filosofilor europeni.

Dacă am ales să prezentăm în primul rând aspectele relative la ființa umană, aceasta se întâmplă nu pentru că acestea au, din punct de vedere metafizic, o importanță excepțională, căci, acest punct de vedere fiind degajat esențial de toate contingențele, cazul omului nu apare niciodată ca un caz privilegiat; dar începem cu el deoarece aceste aspecte au fost abordate de noi pe parcursul precedentelor lucrări, și era necesară o completare pe care o vor găsi aici. Ordinea pe care am adoptat-o pentru studiile care vor urma va depinde, în mod egal, de circumstanțe și va fi într-o mare măsură determinată de considerații de oportunitate. Credem util să o spunem de pe acum, ca nu cumva să existe persoane care să fie tentate să găsească aici o ierarhizare, fie în ceea ce privește importanța problemelor, fie în legătură cu dependența lor; ar însemna să ne atribuie o intenție pe care nu o avem deloc, iar noi știm cât de ușor se produc asemenea neînțelegeri, și pentru aceasta am procedat la prevenirea de fiecare dată când ni s-a ivit ocazia și a stat în puterea noastră.

Mai este un punct care ne interesează prea mult ca să-l trecem sub tăcere în aceste observații preliminare, punct asupra căruia am dat explicații suficiente în alte lucrări precedente; dar am constatat că nu toți au înțeles; trebuie totuși insistat. Iată: cunoașterea adevărată, singura pe care o avem în vedere, nu are decât foarte puține raporturi, dacă are, cu cunoașterea „profană”; studiile de această categorie nu sunt în niciun fel o pregătire, chiar de departe, pentru a aborda „Știința sacră”, și adesea sunt chiar un obstacol, datorită deformării mentale adesea iremediabilă, care este consecința cea mai obișnuită a unei anumite educații.

Pentru doctrine ca acelea pe care le vom expune, un studiu întreprins „din exterior” nu ar fi de niciun folos; nu este vorba despre istorie, am mai spus-o, și nici despre filologie sau de litera-

tură; și vom adăuga, cu riscul de a ne repeta într-un mod pe care unii îl vor considera fastidios, că nici de filosofie nu poate fi vorba. Toate aceste lucruri fac parte din această știință pe care o calificăm drept „profană” sau „exterioară”, nu din dispreț, ci pentru că aceasta este în realitate; nu credem că ne interesează să fim pe placul unora sau al altora, ci de a spune ceea ce este și de a atribui fiecărui lucru numele și locul pe care le au și le ocupă în mod firesc, natural. Nu pentru că „Știința sacră” a fost caricaturizată în occidentul modern de impostori mai mult sau mai puțin conștienți, despre care este bine să ne abținem să vorbim și decât să-i contradicem mai bine să-i ignorăm; dimpotrivă, afirmăm sus și tare nu numai că aceasta există, dar că este singura de care înțelegem să ne ocupăm.

Cei care vor vrea să se raporteze la ceea ce am spus mai înainte despre extravaganțele ocultiştilor și ale teozofiștilor, vor înțelege imediat că lucrul despre care este vorba e cu totul altceva și că acești oameni nu pot fi pentru noi decât simpli „profani” și chiar dintre cei care își agravează situația precară căutând să treacă drept ceea ce nu sunt, ceea ce constituie unul din motivele pentru care considerăm necesar să arătăm zădărnicia pretinselor lor doctrine de fiecare dată când se ivește ocazia.

Ceea ce spunem trebuie de asemenea să facă să se înțeleagă faptul că doctrinele despre care ne propunem să vorbim refuză, ca să spunem așa, orice tentativă de „vulgarizare”; ar fi ridicol să încercăm să „punem la dispoziția oricui”, așa cum se spune des în zilele noastre, concepții care nu pot fi destinate decât unei elite și a proceda astfel este cel mai sigur mijloc de a le deforma. Am explicat în altă parte ce înseamnă pentru noi elită intelectuală, care ar fi rolul ei dacă s-ar constitui cândva în Occident și cum studiu real și profund al doctrinelor orientale este indispensabil pentru a pregăti formarea sa. În vederea acestui lucru, ale cărui rezultate nu se vor face simțite decât în timp, credem că trebuie să expunem anumite idei pentru cei care sunt capabili să le asimileze, fără a le produce nicio modificare sau simplificare, specifice „vulgarizatorilor”, și care merg în întâmpinarea scopului pe care ni l-am propus. Nu doctrina trebuie să se coboare și să se restrângă

pe măsura înțelegerii reduse a celor mulți; ci aceștia trebuie să se ridice la înțelegerea doctrinei în puritatea ei integrală și numai în acest fel se poate forma o elită intelectuală adevărată. Dintre cei care primesc o asemenea învățătură, fiecare înțelege după măsura sa și o asimilează mai mult sau mai puțin complet, mai mult sau mai puțin profund, în funcție de propriile posibilități intelectuale; astfel operează în mod normal selecția fără de care nu am putea avea o adevărată ierarhie.

Am mai spus aceste lucruri, dar era necesar să le amintesc înainte de a întreprinde o expunere propriu-zis doctrinară; și este cu atât mai puțin inutil să le repetăm cu insistență cu cât ele sunt mai străine de mentalitatea occidentală actuală.

CAPITOLUL I

GENERALITĂȚI DESPRE VEDĂNTA

Vedănta, contrar opiniilor care s-au format în rândul orientaliștilor de-a lungul timpului, nu este nici o filosofie, nici o religie, nici ceva intermediar, care să participe la una sau la cealaltă. Este o greșeală dintre cele mai grave să consideri această doctrină sub unul dintre aceste aspecte, condamându-te de la început la o neînțelegere totală; aceasta înseamnă a te arăta complet străin adevăratei naturi a gândirii orientale, ale cărei moduri sunt cu totul altele decât cele ale gândirii occidentale, nelăsându-se închisă în aceleași cadre.

Am explicat într-o lucrare recentă anterioară că religia, dacă dorim să luăm în considerare acest cuvânt în sensul propriu, este un lucru cu totul occidental; nu putem aplica același termen la doctrinele orientale fără a-i extinde abuziv semnificația, în așa fel încât devine total imposibil a-i da o definiție cât de cât precisă. În ceea ce privește filosofia, ea este un punct de vedere strict occidental și, de altfel, mult prea exterior față de cel religios, deci și mai îndepărtat de ceea ce este cu adevărat; este, cum am mai spus, un fel de cunoaștere esențialmente „profană”, când nu este pur iluzorie, și mai cu seamă când luăm în considerare ceea ce este filosofia modernă, nu ne putem reprimă ideea că absența ei în cadrul unei civilizații nu are nimic regretabil. Într-o carte recentă, un orientalist afirma că „filosofia este pretutindeni

filosofie”, ceea ce deschide larg poarta oricăror asimilări, inclusiv cele împotriva cărora autorul protesta pe bună dreptate de altfel. Ceea ce noi contestăm este tocmai faptul că există filosofie pretutindeni; și refuzăm să considerăm „gândire universală”, după expresia folosită de autor, ceea ce nu este în realitate decât o modalitate de gândire cu totul specială.

Un alt istoric al doctrinelor orientale, recunoscând totuși, în principiu, insuficiența și inexactitatea etichetelor occidentale care pretinde că se impun aici, declara că nu vede niciun mijloc de a depăși această situație, dar le folosea mai departe ca oricare din predecesorii săi. Lucrul ni s-a părut cu atât mai ciudat cu cât, în ceea ce ne privește, noi nu am simțit nici cea mai mică nevoie de a face apel la această terminologie filosofică, care, chiar dacă nu era greșit aplicată, așa cum se întâmplă adesea în atare situații, are inconvenientul de a fi respingătoare și inutil complicată. Dar nu dorim să intrăm în amănunte; ținem numai să arătăm, prin aceste exemple, cât este de dificil pentru unii să iasă din cadrele „clasice” în care le-a închis mintea educația occidentală pe care au primit-o.

Revenind la *Vedānta*, vom spune că trebuie, în realitate, să vedem în ea o doctrină pur metafizică, deschisă nelimitat spre posibilități de concepere, și că, prin urmare, nu se poate acomoda în niciun fel cu limitele mai mult sau mai puțin înguste ale unui sistem oarecare. Există, deci, din acest punct de vedere, o diferență profundă și ireductibilă, o diferență de principiu cu tot ceea ce europenii desemnează cu numele de filosofie. Ambiția dovedită de toate concepțiile filosofice, mai ales de cele moderne, care împing la extrem tendința individualistă și căutarea originalității cu orice preț, ca o consecință, este aceea a constituirii în sisteme definite, închise, adică în mod esențial relative și total limitate. În fond, un sistem nu este altceva decât o concepție închisă, ale

cărei limite mai mult sau mai puțin strâmte sunt în mod natural determinate de „orizontul mental” al autorului. Or, pentru metafizica pură orice sistematizare este în mod absolut imposibilă, căci pentru ea tot ce este de ordin individual e cu adevărat inexistent, ea fiind total degajată de orice relativitate, de orice contingente, filosofice sau de alt gen. În mod necesar se întâmplă astfel deoarece metafizica este în mod esențial cunoașterea Universalului, iar o asemenea cunoaștere nu se va lăsa închisă în formule, oricât de cuprinzătoare ar fi acestea.

Diferitele concepții metafizice și cosmologice ale Indiei nu sunt, riguros vorbind, doctrine diferite, ci numai dezvoltări – conform unor anumite puncte de vedere și în direcții variate, dar în niciun caz incompatibile – ale unei doctrine unice. De altfel cuvântul sanscrit *darśana*, care desemnează fiecare din aceste concepții, semnifică „vedere” sau „punct de vedere”, căci rădăcina verbală *drish*, din care este derivat cuvântul are ca sens principal acela de „a vedea”; nu poate însemna în nici un caz „sistem” și, dacă orientaliștii îi dau această accepțiune, aceasta se întâmplă numai datorită obișnuințelor occidentale care îi conduc în fiecare clipă la asimilări false: nevăzând altceva decât filosofie pretutindeni, este firesc să vadă sisteme peste tot.

Doctrina unică la care facem referire constituie în mod esențial *Veda*, adică Știința sacră și tradițională prin excelență, căci acesta și este sensul propriu al acestui termen¹: este principiul și fundamentul comun al tuturor ramurilor mai mult sau mai puțin secundare și derivate, adică acele concepții diverse pe care unii le-au numit sisteme rivale și

¹ Rădăcina verbală *vid* de unde derivă *Veda* și *vidyā*, înseamnă totodată „a vedea” (în latină *videre*) și „a ști” (ca în greacă οἶδα): vederea este luată ca simbol pentru cunoaștere, al cărei instrument principal este în ordinea activității senzoriale; și acest simbolism este transpus până la nivelul intelectului pur, unde cunoașterea este comparată cu „vederea interioară”, așa cum o arată utilizarea cuvintelor cum ar fi cel de „intuiție”, de pildă.

opuse. În realitate, aceste concepții, câtă vreme sunt în acord cu principiul lor comun, în mod evident nu se pot contrazice între ele și ele nu fac decât să se completeze și să se clarifice unele pe altele; nu trebuie să identificăm această afirmație cu conceptul de „sincretism”, mai mult sau mai puțin artificial și tardiv, căci întreaga doctrină trebuie considerată ca fiind conținută sintetic în *Veda*, și aceasta încă de la origini.

Tradiția, în integralitatea sa, formează un ansamblu perfect coerent, ceea ce nu vrea să spună sistematic; și cum toate punctele de vedere pe care le conține pot fi privite simultan la fel de bine ca și succesiv, este într-adevăr lipsit de interes să se caute o ordine istorică în care s-ar fi putut dezvolta și explicita – chiar dacă se admite existența unei transmițeri orale care s-a manifestat o perioadă de o lungime nedeterminată, lucrul acesta nu face iluzorie soluția pe care o presupune o problemă de acest gen. Dacă expresia poate, conform perioadelor, să se modifice până la un anumit punct în forma sa exterioară pentru a se adapta circumstanțelor, nu este mai puțin adevărat că fondul a rămas totdeauna riguros același și că aceste modificări exterioare nu ating și nu afectează cu nimic esența doctrinei.

Acordul unei concepții de un ordin oarecare cu principiul fundamental al tradiției este condiția necesară și suficientă a ortodoxiei sale, care nu trebuie concepută numai în mod religios; trebuie insistat asupra acestui punct pentru a evita orice eroare de interpretare, deoarece în Occident nu este vorba despre ortodoxie decât în sens religios.* În ceea ce privește metafizica și tot ceea ce decurge din ea mai mult sau

* Autorul face distincție între diferitele forme ale tradițiilor: mitologice, religioase și metafizice (cf. cărții sale *Introducere generală la studiul doctrinelor hinduse*). În cazul de față putem aprecia că este posibil să se fi făcut referire și la sensul restrâns al termenului, în cazul confesiunii creștine *ortodoxie* – n.t.

mai puțin direct, heterodoxia unei concepții nu este altceva decât un sinonim pentru falsitatea sa, rezultând din dezacordul său cu principiile esențiale; cum acestea sunt conținute în *Veda*, rezultă că acordul cu *Veda* este criteriul ortodoxiei.

Heterodoxia începe acolo unde începe contradicția, voluntară sau involuntară, cu *Veda*; ea este o deviere, o alterare mai mult sau mai puțin profundă a doctrinei, deviere care, de altfel, nu se produce în general decât în școli restrânse și în legătură numai cu unele puncte particulare, adesea de importanță secundară, cu atât mai mult cu cât puterea care este inerentă tradiției are ca efect limitarea întinderii și importanței erorilor individuale, precum și eliminarea celor care depășesc anumite limite – în orice caz, împiedicându-le să se răspândească și să dobândească autoritate. Chiar acolo unde o școală parțial heterodoxă a devenit, într-o anumită măsură reprezentativă pentru o *darśana*, cum este școala atomistă pentru *Vaiśeṣika*, aceasta nu aduce atingere legitimității respectivei *darśana* în sine, și este suficient să se raporteze totul la ceea ce are cu adevărat esențial pentru a rămâne în ortodoxie. În această privință, nu trebuie să facem altceva decât să cităm, cu titlu de indicație generală, acest pasaj din *Sāṅkhya-Pravāchana-Bhāṣya* a lui Vijñāna Bhikṣu:

În doctrina lui Kanāda (*Vaiśeṣika*) și în *Sāṅkhya* (lui Kapila), partea care este contrară *Vedei* trebuie respinsă de cei ce aderă strict la tradiția ortodoxă; în doctrina lui Jaimini și în cea a lui Vyāsa (cele două *Mīmāṃsā*), nu este nimic care să nu fie în acord cu Scripturile (considerate drept baza acestei tradiții).

Numele de *Mīmāṃsā*, derivat din rădăcina verbală *man*, „a gândi”, la forma iterativă, indică studiul reflectat al Științei sacre: este fructul intelectual al meditației asupra *Vedei*.

Prima *Mīmāṃsā* (*Pūrva-Mīmāṃsā*) este atribuită lui Jaimini; și vom aminti aici că numele care sunt astfel atașate formării diferitelor *darśana* nu pot fi raportate la individualități precise: sunt folosite simbolic pentru a desemna adevărate „agregate intelectuale”, constituite în realitate de toți aceia care s-au consacrat aceluiași studiu pentru o durată de timp care este tot atât de indeterminată ca și originea. Prima *Mīmāṃsā* mai este numită și *Karma-Mīmāṃsā* sau *Mīmāṃsā* practică, adică cea care se referă la acte, în special la actele rituale; cuvântul *karma* are un dublu sens: în sens general este acțiunea sub toate formele ei; sensul special și tehnic se referă la acțiunea rituală, cea care este prescrisă de *Veda*. Această *Mīmāṃsā* practică are drept scop, după cum spune comentatorul Somanātha, „să determine într-un mod exact și precis sensul Scripturilor”, dar mai curând în măsura în care acestea conțin precepte și nu sub raportul cunoașterii pure sau *jñāna*, care este pusă în opoziție, de obicei, cu *karma*, ceea ce corespunde în mod precis distincției dintre cele două *Mīmāṃsā*.

A doua *Mīmāṃsā* (*Uttara-Mīmāṃsā*) este atribuită lui Vyāsa, adică „entității colective” care a pus în ordine și a fixat definitiv textele tradiționale care constituie *Veda*; și această atribuire este în mod special semnificativă, deoarece este lesne să se vadă că aici e vorba nu despre un personaj istoric sau legendar, ci de o adevărată „funcție intelectuală”, care este chiar ceea am putea numi o funcțiune permanentă, deoarece Vyāsa este desemnat ca unul din cei șapte *Chirajīvi*, literalmente „ființă dotată cu longevitate”, a cărui existență nu poate fi limitată la o epocă determinată³.

³ Întâlnim ceva asemănător în alte tradiții: astfel, în daoism sunt menționați cei opt „Nemuritori”; în altă tradiție apare *Melki-Tsedeq*, „care este fără tată, fără mamă, fără genealogie, care nu are nici început și nici sfârșit al vieții” (Sf. Pavel, *Epistola către Evrei*, VII, 3); și ar fi ușor să găsim și alte apropieri de acest gen.

Pentru a caracteriza cea de a doua *Mīmāṃsā* în raport cu prima, o putem considera ca fiind *Mīmāṃsā* de ordin pur intelectual și contemplativ; nu putem spune *Mīmāṃsā* teoretică, prin simetrie cu cea practică, deoarece această denumire ar produce un echivoc. Chiar dacă termenul „teorie” este, etimologic, sinonim cu contemplarea, nu este mai puțin adevărat că în limbajul curent a căpătat o accepțiune mult mai restrânsă; or, într-o doctrină care este completă din punct de vedere metafizic, teoria, în această accepțiune obișnuită, nu își mai este suficientă sieși, ci este totdeauna însoțită sau urmată de o „realizare” corespunzătoare, față de care ea nu este decât baza indispensabilă și pentru care este ordonată complet, ca un mijloc în vederea atingerii unui scop.

A doua *Mīmāṃsā* mai este numită și *Brahma-Mīmāṃsā*, ca având în vedere în mod esențial și direct „Cunoașterea Divină” (*Brahma-Vidyā*); ea este cea care constituie la drept vorbind *Vedānta*, adică, după semnificația etimologică a acestui termen, „finalitatea *Vedei*”, bazându-se în principal pe învățătura conținută în *Upanișade*. Această expresie de „finalitatea *Vedei*” trebuie să fie înțeleasă în dublu sens, de concluzie și de scop; pe de o parte,

Upanișadele formează partea finală a textelor vedice, iar pe de altă parte, învățătura pe care ele o oferă este scopul ultim și suprem al cunoașterii tradiționale, degajată de aplicațiile mai mult sau mai puțin particulare și contingente pe care ea le poate prilejui în ordine diferite: cu alte cuvinte, putem spune că odată cu *Vedānta* ne aflăm în domeniul metafizicii pure.

Upanișadele, făcând parte integrantă din *Veda*, constituie una din bazele înseși ale tradiției ortodoxe, ceea ce nu a împiedicat pe anumiți orientaliști, ca Max Müller, să pretindă că au descoperit în ele „germenii buddhismului”, adică ai

heterodoxiei*; o atare afirmație este în mod manifest o contradicție în termeni și ar fi foarte dificil să se meargă mai departe cu neînțelegerea. Nu am insista prea mult spunând că *Upanișadele* reprezintă aici tradiția primordială și fundamentală și care, în consecință, constituie însăși *Vedānta* în esența ei; de aici rezultă că în cazul unor nelămuriri sau îndoieli cu privire la interpretarea doctrinei, trebuie raportat în ultimă instanță și întotdeauna la autoritatea *Upanișadelor*.

Învățăturile principale ale *Vedāntei*, care se degajă în mod expres din *Upanișade*, au fost coordonate și formulate sintetic în colecția de aforisme ce poartă numele de *Brahma-Sūtra* și în *Śārīraka-Mīmāṃsā*⁵; autorul acestor aforisme, care se numește Bādarāyana și Kriṣṇa-Dvaipāyana, este identificat cu Vyāsa. Trebuie spus că *Brahma-Sūtra* aparține clasei de scrieri numită *Smṛiti* în timp ce *Upanișadele*, ca și celelalte texte vedice, fac parte din *Śruti*; or autoritatea scrierilor *Smṛiti* decurge din cea a scrierilor *Śruti*, pe care se și fondează. *Śruti* nu este o „revelație” în sensul religios și occidental al termenului, cum afirmă majoritatea orientaliștilor, care, și aici, confundă punctele de vedere cele mai diferite; ele sunt fructul unei inspirații directe, în așa fel încât au autoritate prin ele însele*. Śankarāchārya spune că:

* În acest caz, „heterodoxia” este consecința unei adaptări din motive „ciclice” (și trebuie să avem în vedere și faptul că buddhismul a apărut în casta Kśatriya, casta războinicilor), mai degrabă decât a unei îndepărtări eronate, schismatice sau „eretice” de la doctrina de bază. În ceea ce privește întreaga operă a lui René Guénon, reconsiderarea ortodoxiei sau heterodoxiei buddhismului de către autor este singulară și a apărut după contactul (epistolar) al acestuia cu A.K.Coomaraswamy. – n.t.

⁵ Termenul *Śārīraka* a fost interpretat de Rāmānuja (comentator vișnuit, secolul XII) în comentariul său (*Shri-Bhāṣhya*) la *Brahma-Sūtra*, I Adhyāya, 1 Pāda, sūtra 13, ca raportându-se la „Supremul Sine” (*Paramātmā*), care este într-o oarecare măsură „încorporat” (*śhārīra*) în toate lucrurile.

* Diferența între cele două tipuri de „revelație” este consecința diferențelor fundamentale dintre tradițiile religioase și cele metafizice – A se consulta *Introduction...* – n.t.

Śruti servește de percepție directă (în ordinea cunoașterii transcendente), căci, pentru a fi o autoritate, este în mod necesar independentă de orice altă autoritate; iar *Smṛiti* joacă un rol analog celui al inducției, deoarece își derivă autoritatea din altă autoritate decât a ei însăși⁷.

Dar pentru a nu apărea vreo neînțelegere asupra semnificației analogiei dintre cunoașterea transcendentă și cea sensibilă, este necesar să adăugăm că ea trebuie, ca orice analogie adevărată, să fie aplicată în sens invers⁸: în timp ce inducția se ridică deasupra percepției sensibile și permite trecerea la o treaptă superioară, dimpotrivă, percepția directă sau inspirația, în ordinea transcendentă, atinge numai ea principiul însuși, adică tot ce poate fi mai înalt, și din care derivă apoi consecințe și aplicații diverse. Am mai putea spune că diferența dintre Śruti și Smṛiti este echivalentă, în fond, cu cea dintre intuiția intelectuală imediată și conștiința reflectată; dacă primul termen este desemnat printr-un cuvânt al cărui sens primitiv este „audiție”, aceasta se datorează intenției de a sublinia caracterul intuitiv și pentru că sunetul are, conform doctrinei cosmologice hinduse, locul primordial printre calitățile sensibile.

În ceea ce privește *Smṛiti*, sensul primar al termenului este „memorie”; memoria nefiind decât un reflex al percepției, poate fi luată ca desemnând, prin extensie, tot ceea ce prezintă caracterul unei cunoașteri reflectate sau discursive, adică indirecte. Cunoașterea este simbolizată prin lumină de cele mai multe ori, iar inteligența pură și memoria, sau

⁷ Percepția (*pratyaksha*) și inducția sau inferența (*anumāna*) sunt, după logica hindusă, cele două „mijloace probatorii” (*pramāna*) care pot fi folosite legitim în domeniul cunoașterii sensibile.

⁸ În tradiția hermetică principiul analogiei este exprimat prin această frază din *Tabula Smaragdina* : „Ceea ce este jos este la fel cu ceea ce este sus, și ceea ce este sus este la fel cu ceea ce este jos”; dar pentru a înțelege această formulă și a o aplica corect, trebuie să o raportăm la „Pecetea lui Solomon”, formată din două triunghiuri dispuse în sens invers unul față de celălalt.

facultatea intuitivă și facultatea discursivă ar putea fi reprezentate prin soare și lună; acest simbolism, despre care nu putem da explicații prea multe acum, este susceptibil de aplicații multiple⁹.

Brahma-Sūtra, al cărei text este de o extremă concizie, a dat naștere la numeroase comentarii, dintre care cele mai importante sunt cele ale lui Śankarāchārya și Rāmānuja; ortodoxia lor este riguroasă, așa încât nu e cazul să se exagereze importanța punctelor de vedere aparent diferite care, la drept vorbind, sunt diferențe de adaptare. Este adevărat că fiecare școală este înclinată în mod firesc să gândească și să afirme că punctul său de vedere este mai demn de atenție și fără a le exclude pe celelalte, să prevaleze; dar, pentru a rezolva problema cu toată imparțialitatea, este suficient să se examineze aceste puncte de vedere în ele însele și de a recunoaște până unde se întinde orizontul pe care-l îmbrățișează fiecare; este de la sine înțeles că nicio școală nu poate pretinde că prezintă doctrina în mod total și exclusiv.

Este cert că punctul de vedere al lui Śankarāchārya este mai profund și merge mai departe decât cel al lui Rāmānuja; se poate prevedea acest lucru, căci punctul de vedere al lui Śankarāchārya este de tendință śivaită, în timp ce cel al lui Rāmānuja este net vișnuit. O dispută bizară a fost iscată de către G. Thibaut, care a tradus în engleză cele două comentarii: el pretinde că cel al lui Rāmānuja este mai fidel învățăturii cuprinsă în *Brahma-Sūtra* dar recunoaște, în același timp, că cel al lui Śankarāchārya este mai conform cu cel al *Upanișadelor*. Pentru a putea susține o asemenea opinie trebuie să admitem că există diferențe doctrinare între *Upanișade* și *Brahma-Sūtra*. Dar, chiar dacă ar fi așa, autoritatea *Upanișade*

⁹ Există urme ale acestui simbolism și în limbaj: nu este întâmplător că aceeași rădăcină *man* sau *men* a servit în diverse limbi la formarea numeroaselor cuvinte care desemnează totodată luna, memoria, „mentalul” sau gândirea discursivă și omul însuși ca ființă „rațională” prin excelență.

delor prevalează, așa cum am explicat, iar superioritatea lui Śankarāchārya ar fi stabilită numai prin asta, deși nu asta a fost intenția lui G. Thibaut, pentru care problema adevărului intrinsec al ideilor nepărând că se pune.

În realitate, *Brahma-Sūtra* fondându-se direct și exclusiv pe *Upanișade*, nu s-ar putea nicidecum îndepărta de acestea; numai scurtimea [sutrelor] făcându-le pe acestea obscure când sunt separate de comentarii, îi poate scuza pe cei cred că au găsit altceva decât o interpretare autorizată și competentă a doctrinei tradiționale. Astfel, discuția este realmente fără obiect, și tot ceea ce putem reține este constatarea că Śankarāchārya a degajat și dezvoltat mai complet ceea ce este conținut în mod esențial în *Upanișade*; autoritatea sa nu poate fi contestată decât de cei care ignoră adevăratul spirit al tradiției hinduse ortodoxe și a căror opinie, în consecință, în ochii noștri, nu ar avea nici cea mai neînsemnată valoare; prin urmare comentariul lui Śankarāchārya îl vom urma de preferință, înaintea oricărui altuia.

Pentru a completa aceste observații preliminare, va trebui să remarcăm, deși am mai făcut-o cu alte ocazii, că este inexact să dăm învățăturii din *Upanișade*, cum în mod cert se face, denumirea de „brahmanism esoteric”. Lipsa de sens a acestei expresii constă în faptul că termenul „esoteric” este un comparativ și că utilizarea sa presupune în mod necesar existența corelativă a unui „exoterism”; or o atare divizare nu poate fi aplicată în cazul de față. Exoterismul și esoterismul privesc, nu ca două doctrine distincte mai mult sau mai puțin opuse, ceea ce ar fi cu totul eronat, ci ca două fațete ale aceleiași doctrine, au existat în anumite școli din antichitatea greacă; le găsim foarte net distincte în Islam; dar nu se întâmplă la fel în doctrinele orientale. Pentru acestea nu putem vorbi decât de un „esoterism natural”, care există inevitabil în orice doctrină și mai degrabă în ordinea metafizică, acolo unde este important să se țină seama de ceea ce este inexprimabil,

care este esențialul, deoarece cuvintele și simbolurile nu au ca rațiune de a fi decât de a ajuta să poată fi conceput acesta, furnizând „suporturi” pentru o cercetare și o cunoaștere care nu poate fi decât personală. Din acest punct de vedere, distincția între exoterism și esoterism nu ar fi altceva decât cea dintre „literă” și „spirit”; o putem de asemenea aplica la pluralitatea de sensuri mai mult sau mai puțin profunde pe care le prezintă textele tradiționale sau, dacă vrem, la Scripturile sacre ale tuturor popoarelor.

Pe de altă parte, este de la sine înțeles că învățătura doctinară nu este înțeleasă la același nivel de toți cei care o primesc; printre ei există, deci, unii care, într-un anume sens, pătrund esoterismul, în timp ce ceilalți rămân la nivel exoteric deoarece orizontul lor intelectual este mai limitat; dar nu în acest fel înțeleg lucrurile cei care vorbesc de „brahmanismul esoteric”. În realitate, în brahmanism, învățătura este accesibilă, în integralitatea sa, tuturor celor care sunt „calificați” (*adhikārī*) din punct de vedere intelectual, adică sunt capabili să obțină un beneficiu efectiv; și dacă există doctrine rezervate unei elite, aceasta se datorează faptului că nu se poate altfel acolo unde învățătura este distribuită cu discernământ și conform capacităților reale ale fiecăruia. Dacă învățătura tradițională nu este esoterică în sensul propriu al acestui cuvânt, ea este cu adevărat „inițiatică”, și diferă profund, prin toate modalitățile, de instrucțiunea „profană” despre care occidentalii zilelor noastre se autoiluzionează atât; este vorba despre ceea ce noi am afirmat în legătură cu „Știința sacră” și cu imposibilitatea de a o „vulgariza”^{*}.

* Toate aceste lucruri legate de capacitățile intelectuale diferite nu au niciun conținut „elitist” sau „discriminator”, în sensul în care noi înțelegem lucrurile astăzi; perspectiva este cât se poate clară și, având în vedere circumstanțele, ea nu presupune nicio tentă sau nuanță etică. Radicalizarea sensurilor simplist promovate nu justifică în niciun fel neinspirata, nefasta „democrație intelectuală” – de altfel, o contradicție în termeni imposibil de acceptat. – n.t.

Această din urmă remarcă aduce o alta: în Orient, doctrinele tradiționale au întotdeauna învățătura orală ca mod de transmitere regulată [autentică – n.t.], inclusiv în cazul în care aceasta se află fixată în textele scrise. Faptul acesta are rațiuni profunde, căci nu numai cuvintele trebuie transmise, ci mai degrabă participarea efectivă la tradiție trebuind să fie asigurată. În aceste condiții, nu putem spune, precum Max Müller și alți orientaliști, că termenul *Upanișad* desemnează cunoașterea obținută „așezându-te la picioarele unui învățător”; această denumire, dacă acesta ar fi sensul, s-ar potrivi indistinct tuturor părților *Vedei*; și, de altfel, există aici o interpretare care nu a fost propusă niciodată de un hindus competent. În realitate, numele de *Upanișade* indică faptul că ele sunt destinate risipirii ignoranței furnizând mijloacele de apropiere de Cunoașterea supremă; și dacă vorbim doar de apropierea de aceasta, e pentru că această Cunoaștere e riguros incomunicabilă în esența sa, căci nimeni nu o poate atinge altfel decât prin sine însuși.

O altă expresie care ni se pare și mai nepotrivită decât „brahmanismul esoteric” este aceea de „teozofie brahmanică”, care a fost folosită de P. Oltramare; de altfel, chiar el arată că nu a adoptat-o fără să ezite, deoarece pare „să legitimeze pretențiile teozofilor occidentali” de a se pune sub autoritatea Indiei, pretenții pe care le consideră nefondate. Este drept că trebuie evitat tot ceea ce riscă să întrețină anumite confuzii dintre cele mai supărătoare; dar sunt și motive mai grave și mai decisive de a nu admite denumirile propuse. Dacă pretinșii teozofi de care vorbește P. Oltramare ignoră aproape complet doctrinele hinduse și nu împrumută decât cuvinte pe care le utilizează fără rost, ei nu se atașează nici măcar adevăratei teozofii, fie aceasta chiar occidentală. De aceea ținem să distingem cu grijă „teozofia” de „teozofism”.

Dar lăsând la o parte teozofismul, vom spune că nicio doctrină orientală nu are cu teozofia atâtea puncte comune care să justifice atribuirea acestui nume; aceasta rezultă imediat din faptul că această vocabulă desemnează exclusiv concepții de inspirație mistică, deci religioasă, și chiar specific creștină. Teozofia este strict occidentală; de ce să aplicăm acest cuvânt doctrinelor pentru care nu este făcut, și cărora nu li se potrivesc mai bine nici etichetele sistemelor filosofice occidentale? Încă o dată, nu despre religie este vorba aici, și prin urmare nici de teozofie sau de teologie; cei doi termeni au început să fie oarecum sinonimi, deși au început, în egală măsură, din motive pur istorice, să capete accepțiuni foarte diferite¹¹.

Se va obiecta, poate, că noi înșine am folosit mai înainte expresia „Cunoaștere Divină”, care este echivalentă cu semnificația primă a cuvintelor „teozofie” și „teologie”; este adevărat, dar, mai întâi, nu le putem considera pe acestea neținând seama numai de etimologia lor, căci au devenit termeni pentru care este imposibil să faci abstracție de schimbările de sens pe care o folosire prea susținută a provocat-o.

Apoi, recunoaștem că această expresie de „Știință Divină” nu este perfect adecvată; dar nu avem una mai bună la dispoziție pentru a face să se înțeleagă ceea ce trebuie, dată fiind inaptitudinea limbilor europene de a exprima ideile pur metafizice; și nu credem că sunt inconveniente așa de serioase pentru a le folosi, de vreme ce avem grijă să avertizăm că nu trebuie luată în seamă nuanța religioasă pe care ar avea-o dacă ar fi raportate la concepțiile occidentale.

¹¹ O remarcă asemănătoare ar putea fi făcută pentru cuvintele „astrologie” și „astronomie”, care erau la începuturi sinonime și care, fiecare, la greci, desemna deopotrivă ceea ce una și cealaltă au desemnat separat.

În pofida acestor precizări ar putea să subziste un echivoc, întrucât termenul sanscrit care poate fi tradus cât mai puțin inexact prin „Dumnezeu” nu este *Brahma*, ci *Īśvara*; numai că utilizarea adjectivului „divin”, chiar în limbajul obișnuit, este mai puțin strict, mai vag poate, și se pretează mai bine decât acela al substantivului din care derivă într-o transpoziție ca aceea pe o facem noi aici. Ceea ce trebuie reținut este că termeni precum „teologie” și „teozofie”, chiar luați etimologic și în afara oricărei intervenții din punct de vedere religios, nu s-ar putea traduce în sanscrită decât prin *Īśvara-Vidyā*. Dimpotrivă, ceea ce noi redăm aproximativ prin „Cunoaștere Divină”, când este vorba despre *Vedānta*, este *Brahma-Vidyā*, căci punctul de vedere al metafizicii pure implică în mod esențial considerarea lui *Brahma* sau a Principiului Suprem, *Īśvara* sau „Personalitatea Divină” nefiind decât denumirea în calitate de principiu al manifestării universale și în raport cu aceasta.

Prin urmare, considerarea lui *Īśvara* este deja un punct de vedere relativ: este cea mai înaltă dintre relativități, prima dintre toate determinațiile, dar nu este mai puțin adevărat că este „calificat” (*saguna*) și „conceput distinct” (*saviśeṣa*), în timp ce *Brahma* este „non-calificat” (*nirguna*) și „dincolo de orice distincție” (*nirviśeṣa*), în mod absolut necondiționat, iar toată manifestarea universală este riguros nulă în raport cu Infinitatea Sa.

Din punct de vedere metafizic, manifestarea nu poate fi privită decât în dependența ei față de Principiul Suprem și cu titlu de simplu „suport” pentru ridicarea la Cunoașterea transcendentă, sau, dacă luăm lucrurile în sens invers, cu titlu de aplicație a Adevărului principal. În orice caz, nu trebuie să vedem, în tot ceea ce se spune, decât un gen de „ilustrare” destinată a face cât de cât înțeles „*non-manifestatul*”, obiectul esențial al metafizicii, și a permite astfel, așa cum spuneam

interpretând denumirea de *Upanișade*, apropierea de Cunoașterea prin excelență*.

* Pentru mai multe detalii despre considerațiile preliminare la care a trebuit să ne limităm a le indica sumar în acest capitol, trimitem cititorul la lucrarea noastră *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, în care ne-am propus să tratăm în mod expres aceste aspecte într-un mod detaliat. [Vezi René Guénon, *Introducere generală în studiul doctrinelor hinduse*, pref. Florin Mihăescu, trad. Daniel Hoblea, Ed. Herald, București, 2006 – n.t.]

CAPITOLUL II

DISTINCȚIA FUNDAMENTALĂ ÎNTRE „SINELE” ȘI „SINEA”

Pentru a înțelege bine doctrina *Vedāntei* în ceea ce privește ființa umană, este necesar să evidențiem înainte de toate, cât se poate de clar, distincția fundamentală dintre „*Sinele*”, care este principiul însuși al ființei, și „*sinea*”^{*} individuală. Este inutil să mai spunem că utilizarea termenului „*Sinele*” nu implică, în ceea ce ne privește, nicio interpretare comună cu anumite școli care au făcut uz de el, dar care nu

* În ceea ce privește cele două noțiuni: (în limba franceză: *Soi* și *moi*), propunem traducerea *Sinele* și *sinea*, din mai multe motive dintre care trei sunt principale: 1. *sinea* este reflectarea pe planul manifestării a *Sinelui* principal, iar forma celor doi termeni este apropiată de termenii din limba sanscrită: *Ātmā* („*Sinele*”) și *jīvātmā* („*sinea*”) prin asemănare formală a rădăcinii cuvântului, care sugerează, într-un anume fel și recesivitatea; 2. dacă *Sinele* este de genul masculin, *sinea* este de genul feminin, păstrându-se și exprimându-se și raportul recesiv firesc; 3. în limba română „eul” are un sens, o încărcătură psihologică foarte importantă și, de altfel, el nu poate coincide cu *sinea*, care este „principiul individuației”. Considerăm că traseul postum al individului uman, care presupune o ierarhizare și o distribuire pe scara imensă a manifestării, este parcurs de *sinea* și nu de *eul* psihologic, care se descompune odată cu moartea fizică; memoria, voința, etc., funcțiile psihice nu mai subzistă după moarte, pentru considerentul că în viață au avut nevoie de un suport anatomo-fiziologic ce a dispărut odată cu moartea, în vreme ce *sinea* nu îl necesită. Desigur, existența în limba română a celor doi termeni este un privilegiu de care înțelegem să ne folosim. – n.t.

au prezentat niciodată, într-o terminologie orientală cel mai adesea neînțeleasă, decât concepții cu totul occidentale și, de altfel, fanteziste; și facem aici referire nu numai la teozofism, ci și la școlile pseudo-orientale, care au denaturat complet *Vedānta* sub pretext că o adaptează înțelegerii mentalității occidentale, și despre care am avut deja ocazia să dăm explicații.

Abuzul utilizării unui cuvânt nu este, în opinia noastră, un motiv suficient și necesar pentru a renunța să îl mai folosim, în special dacă nu avem la dispoziție un alt termen pentru a-l înlocui și care să fie bine adaptat la ceea ce trebuie exprimat; dacă vom fi excesiv de riguroși din acest punct de vedere vom sfârși prin a nu mai găsi decât foarte puțini termeni care să nu fi fost folosiți, mai mult sau mai puțin abuziv, de către filosofie. Singurele cuvinte pe care dorim să le îndepărtăm sunt cele care au fost inventate expres pentru concepții cu care lucrurile ce le expunem aici nu au nimic în comun: este cazul denumirilor diferitelor genuri de sisteme filosofice; la fel și termenii care aparțin vocabularului ocultiștilor și altor „neo-spiritualiști”; dar pentru cei care aparțin ultimei categorii, care nu au făcut decât să împrumute din doctrinele anterioare pe care au obiceiul să le plagieze sfruntat, fără să înțeleagă nimic, nu ne facem nicio grijă în a le restitui semnificația ce le revine în mod normal.

În loc de termenii „Sinele” și „sinea” putem folosi, de asemenea, pe cei de „personalitate” și „individualitate”, cu o rezervă, în același timp, căci „Sinele” așa cum vom explica mai departe, poate fi ceva mai mult decât personalitatea. Teozofiștii, care par să aibă plăcerea de a încurca terminologia, utilizează termenii de personalitate și individualitate într-un sens care este opus celui corect: pe primul îl identifică „sinei” și pe cel de al doilea „Sinelui”. Înaintea lor, dimpotrivă, chiar în Occident când s-a făcut o distincție între cei doi termeni, totdeauna personalitatea a fost privită ca superioară

individualității, și de aceea și spunem că acesta este raportul lor normal pe care trebuie să îl păstrăm. Filosofia scolastică, în mod special, nu a ignorat această distincție, dar se pare că nici nu i-a dat întreaga valoare metafizică, și nici nu a tras concluziile profunde pe care le implică; aceasta se întâmplă frecvent, chiar în cazurile în care ea prezintă similitudinile cele mai remarcabile cu anumite părți ale doctrinelor orientale. În orice caz, personalitatea, înțeleasă metafizic, nu are nimic în comun cu ceea ce filozofii moderni numesc adesea „persoană umană”, care nu este altceva, în realitate, decât individualitatea pur și simplu; de altfel, ea este cea care poate fi umană și nu personalitatea. În general, se pare că occidentalii, chiar când vor să meargă mai departe în concepțiile proprii, așa cum nu fac majoritatea dintre ei, iau drept personalitate ceea ce nu este, de fapt, decât partea superioară a individualității, sau o simplă extensiune a acesteia²; în aceste condiții, tot ceea ce este de ordin pur metafizic rămâne obligatoriu în afara înțelegerii lor.

„Sinele” este principiul transcendent și permanent în raport cu care ființa manifestată, ființa umană de exemplu, nu este decât o modificare trecătoare și contingentă, modificare ce nu afectează cu nimic principiul, așa cum vom vedea. „Sinele”, ca atare, nu este deloc individualizat și nici nu poate fi, căci, trebuind să fie totdeauna privit sub aspectele de eternitate* și imutabilitate, care sunt atributele necesare Ființei

² Léon Daudet, într-unele din lucrările sale (*L'Hérédé* și *Le Monde des images*) distinge în ființa umană ceea ce numește „sine” și „eu”; dar, și unul și celălalt, pentru noi, fac parte din individualitate, și țin de resortul psihologiei, care, dimpotrivă, nu poate în niciun fel să atingă personalitatea; această deosebire indică totuși un fel de presentiment care este demn de remarcat la un autor ce nu are deloc pretenția de a fi metafizician.

* „Eternitate” în raport cu manifestarea, deoarece „puritatea” se referă la aspectul strict principial; întrebarea se pune, în ceea ce privește aspectul temporal, dacă eternitatea nu este forma temporală a infinității. În această situație, Ființa pură este astfel din perspectiva „producției formelor”, a manifestării universale, dar nu din cea a corelativului ei: Non-Ființa – n.t.

pure, nu este susceptibil de nicio particularizare care l-ar face „altul decât el-însuși”*. Imuabil în natura sa proprie, dezvoltă numai posibilitățile indefinite pe care le conține în sine, prin trecerea relativă de la putere la act traversând un număr indefinit de trepte și aceasta fără ca permanența sa esențială să fie afectată, întrucât această trecere este relativă și pentru că această dezvoltare nu este decât una privită din perspectiva manifestării în afara căreia nu poate exista nicio succesiune, ci numai o perfectă simultaneitate, în așa fel încât ceea ce este virtual sub un anumit raport nu este mai puțin realizat în „eternul prezent”.

Față de manifestare, se poate spune că „Sinele” dezvoltă posibilitățile sale în toate modalitățile de realizare, în multitudinea indefinită, care sunt pentru ființa integrală tot atâtea stări diferite, dintre care una, supusă condițiilor de existență foarte speciale ce o definesc, constituie segmentul sau mai degrabă determinarea particulară a acestei stări care este individualitatea umană. „Sinele” este astfel principiul prin care există, fiecare în propriul său domeniu, toate stările ființei; și astfel trebuie să se înțeleagă nu numai stările manifestate despre care vorbim, individuale ca starea umană sau supra-individuale, dar și, chiar dacă termenul „a exista” devine impropriu, starea de non-manifestare, ce conține toate posibilitățile care nu sunt susceptibile de nicio manifestare, în același timp și posibilitățile de manifestare însele în mod principal. Dar acest „Sine” nu este decât prin sine însuși, neavând și neputând să aibă, în unitatea totală și indivizibilă a naturii sale intime, niciun principiu care să-i fie exterior*.

* Expresie marcată de autor care reproduce o formulare akbariană bine-cunoscută: „Dumnezeu – a Lui este slava! – singur este și *altul-decât-El-însuși* nu poate fi!” Aceasta este și expresia cea mai cunoscută a monoteismului absolut – n.t.

* Avem intenția să expunem mai complet, în alte studii, teoria metafizică a stărilor multiple ale ființei; nu indicăm aici decât ceea ce este indispensabil pentru înțelegerea constituției ființei umane. [În 1932 apărea *Les Etats multiples*

„Sinele”, considerat în raport cu o ființă, așa cum am procedat noi, este personalitatea; s-ar putea restrânge, este drept, folosirea acesteia din urmă la „Sinele” ca principiu al stărilor manifestate, așa cum „Personalitatea Divină”, *Īśvara*, este principiul manifestării universale; dar putem extinde, de asemenea, prin analogie, „Sinele” ca principiu al tuturor stărilor ființei, manifestate și non-manifestate. Această personalitate este o determinare imediată, primordială și non-particularizată a principiului care este numit în sanscrită *Ātmā* sau *Paramātmā*, și pe care putem, în lipsa unui termen mai potrivit, să îl desemnăm ca „Spirit Universal”, dar, firește, cu condiția de a nu înțelege în această utilizare a termenului „spirit” nimic care să amintească de concepțiile filosofice occidentale, și, în special de a nu-l face corelativul „materiei” cum se întâmplă pretutindeni la oamenii din zilele noastre, la care persistă, chiar inconștient, influența dualismului cartezian⁶. Metafizica adevărată, o spunem încă o dată, este dincolo de orice opoziție, dintre care cea dintre „spiritualism” și „materialism” ne poate constitui un exemplu, nepreocupându-se de aspecte mai mult sau mai puțin speciale, și adesea artificiale, care fac să apară opoziții asemănătoare.

Ātmā pătrunde toate lucrurile, care sunt modificări accidentale ale sale și care, urmând expresia lui Rāmānuja, „constituie într-un fel corpul său (acest cuvânt trebuie înțeles

de l'être, Guénon ținându-și astfel promisiunea, după ce, cu un an înainte, publicase o altă lucrare de doctrină, esențială pentru înțelegerea completă a doctrinei metafizice: *Le Symbolisme de la Croix* – n.t.]

⁶ Din punct de vedere teologic, când se spune că „Dumnezeu este spirit pur”, aceasta nu trebuie să se înțeleagă în sensul că „spiritul” se opune „materiei” iar acești doi termeni nu se pot înțelege decât unul în raport cu celălalt, căci am ajunge astfel la un fel de concepție „demiurgică” mai mult sau mai puțin vecină cu cea care se atribuie maniheismului; nu este mai puțin adevărat că o atare expresie este dintre acelea care pot da ușor naștere la false interpretări, ajungându-se până la substituirea „unei ființe” cu Ființa pură.

în sens pur analogic), fie ele de natură inteligentă sau non-inteligentă”, adică după concepțiile occidentale, „spirituale” și „materiale”, căci neexprimând decât o diversitate de condiții în manifestare, nu se face nicio diferență în privința principiului necondiționat și non-manifestat. Acesta este „Sinele Suprem” (traducerea literală a lui Paramātmā) a tot ceea ce există, în orice mod ar fi, și rămâne totdeauna „același” față de multiplicitatea indefinită a treptelor de Existență, înțeleasă în sens universal, ca și dincolo de Existență, adică în non-manifestarea principială.

„Sinele”, chiar pentru o ființă oarecare, este identic în realitate cu *Ātmā*, deoarece este esențialmente dincolo de orice distincție și de orice particularizare; de aceea în sanscrită, același cuvânt *ātman* la alte cazuri decât la nominativ, ține locul pronumelui reflexiv „sine-însuși”. „Sinele” nu este diferit de *Ātmā*, dacă aceasta nu se întâmplă atunci când îl privim în mod particular și „distinctiv” în raport cu o ființă, și chiar, mai precis, în raport cu o anumită stare definită a acestei ființe, așa cum ar fi starea umană, și numai în măsura în care o considerăm din acest punct de vedere special și restrâns. În acest caz nu „Sinele” devine efectiv distinct de *Ātmā* într-o măsură oarecare, căci el nu poate fi „altul decât el-însuși”, așa cum spuneam mai înainte, și nu ar fi afectat de punctul de vedere din care este considerat, nu mai mult decât altă contingentă.

Ceea ce trebuie spus este că, în măsura în care facem această distincție, ne îndepărtăm de la considerarea directă a „Sinelui” pentru a nu mai lua în considerație decât reflec-tarea sa în individualitatea umană, sau în cu totul altă stare a ființei, căci este de la sine înțeles că, față de „sinele”, toate stările de manifestare sunt riguros echivalente și pot fi considerate asemănătoare; dar, în acest moment, ceea ce ne privește este individualitatea umană în mod special. Această

reflectare* despre care vorbim determină ceea ce am putea numi centrul acestei individualități; dar dacă o izolăm de principiul ei, adică de „Sinele” însuși, nu mai are decât o existență iluzorie, căci din principiu își ia întreaga realitate și nu are efectiv această realitate decât prin participarea la natura „Sinelui”, adică în măsura în care se identifică prin universalizare cu el.

Personalitatea, mai spunem noi, ține esențialmente de ordinul principiilor în sensul cel mai strict al termenului, adică de ordin universal; ea nu poate fi privită, deci, decât din punctul de vedere al metafizicii pure, ce are ca domeniu Universalul*. „Pseudo-metafizicienii” din Occident au obiceiul să confunde cu Universalul lucruri care, în realitate, aparțin ordinului individual; sau, mai degrabă, cum nu pot concepe în niciun fel Universalul, aplică abuziv această denumire în locul „generalului”, care nu este decât o simplă extensie a individualului. Unii împing confuzia și mai departe: filosofi „empiriști” care nu pot concepe nici măcar generalul, îl asimilează cu colectivul, care nu este decât particularul; și prin aceste degradări succesive ajungem la coborârea tuturor lucrurilor la nivelul cunoașterii sensibile, pe care mulți o consideră și singura posibilă, deoarece orizontul lor mental nu trece dincolo de acest domeniu și vor să impună tuturor limitările care nu rezultă decât din propria lor incapacitate, fie naturală, fie dobândită prin educație specială.

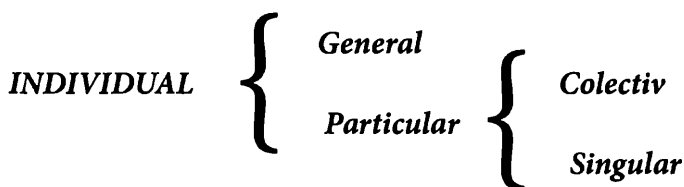
Pentru a preveni orice neînțelegere de genul celor pe care le-am semnalat, vom da aici, o dată pentru totdeauna,

* Această reflectare nu este altceva decât *sinea* – temei al ființei individuale umane, „*principiul individuației*” prin care o ființă „distinctă” își legitimează existența în planul manifestării universale. – n.t.

* Credem că nu este inutil să facem o precizare, sau mai bine spus să reamintim că *Universalul* nu poate fi confundat sub nicio formă cu *Generalul*, care este un „individual extins”; în mod cert, numai *Universalul* este Infinitul Principal, Principiul Suprem, „Infinibilul, Necondiționatul Absolut, Supremul” – n.t.

o schemă, în care sunt precizate distincțiile esențiale în această privință, și la care îi rugăm pe cititori să recurgă ori de câte ori va fi necesar pentru a evita repetițiile fastidioase:

UNIVERSAL

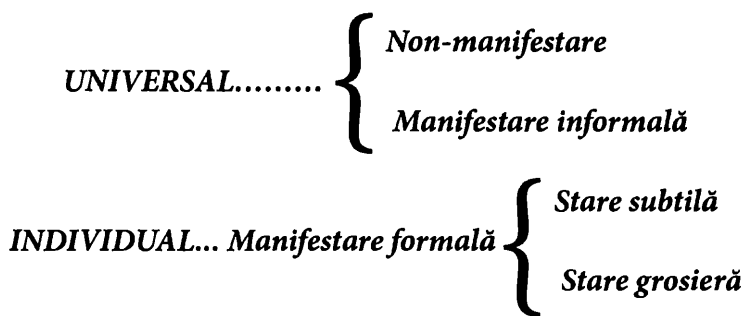


Este important să adăugăm că distincția dintre Universal și individual nu trebuie să fie privită ca o corelare, căci termenul secund, anulându-se riguros în raport cu primul, nu i se va opune în niciun fel. Asemenea și în ceea ce privește non-manifestatul și manifestatul; s-ar părea, la prima vedere, că Universalul și non-manifestatul trebuie să coincidă și dintr-un anumit punct de vedere identificarea lor ar fi justificată, deoarece, metafizic vorbind, non-manifestatul este esențialul.

Totuși, trebuie să ținem seama de anumite stări de manifestare care, fiind informale, sunt prin aceasta supra-individuale; dacă nu distingem decât Universalul și individualul, va trebui în mod necesar să raportăm aceste stări la Universal, ceea ce s-ar putea face cu atât mai mult cu cât este vorba de o manifestare care este încă principială, într-un fel, cel puțin în comparație cu stările individuale; dar aceasta nu trebuie să ne facă să uităm că tot ceea ce este manifestat, chiar pe aceste trepte superioare, este necesarmente condiționat, adică relativ.

Considerând lucrurile în acest fel, Universalul va fi nu numai non-manifestat, dar și informal, cuprinzând totodată

non-manifestatul și stările de manifestare supraindividuale; în ceea ce privește individualul, el conține toate treptele manifestării formale, adică toate stările în care ființele îmbracă forme, căci ceea ce caracterizează propriu-zis individualitatea și o constituie în mod esențial ca atare, este prezența formei printre condițiile limitative ce definesc și determină o stare de existență. Aceste din urmă considerații le putem rezuma în următoarea schemă:



Expresiile „stare subtilă” și „stare grosieră”, care se referă la trepte diferite ale manifestării formale, vor fi explicate ulterior; dar putem arăta încă de pe acum că această din urmă distincție nu are valoare decât dacă luăm ca punct de plecare individualitatea umană sau, mai exact, modul corporal sau sensibil. „Starea grosieră” nu este altceva decât starea corporală însăși căreia individualitatea umană nu-i aparține, așa cum vom vedea, decât printr-una din modalitățile sale, și nu în dezvoltarea sa integrală. În ceea ce privește „starea subtilă”, ea cuprinde, pe de o parte, modalitățile extra-corporale ale ființei umane sau ale oricărei ființe situată în aceeași stare de existență și, de asemenea, pe de altă parte, toate stările individuale altele decât aceasta.

Vedem că cei doi termeni nu sunt cu adevărat simetrici și nici nu pot avea comună măsură, deoarece unul din ei nu reprezintă decât o parte dintr-una din stările indefinit mul-

tiple ce constituie manifestarea formală, în timp ce celălalt cuprinde tot restul acestei manifestări⁹. Simetria nu se regăsește până la un anumit punct decât dacă ne restrângem doar la considerarea numai a individualității umane și este, de altfel, din acest punct de vedere, stabilită distincțiunea respectivă, în primul rând, de către doctrina hindusă. Chiar dacă se depășește acest punct de vedere și chiar dacă nu îl avem în vedere decât pentru a ajunge să îl depășim efectiv, nu este mai puțin adevărat că trebuie să-l luăm ca bază, inevitabil, și ca termen de comparație, căci este cel care privește starea în care ne aflăm actualmente.

Vom spune că ființa umană, considerată în integralitatea sa, conține un anumit ansamblu de posibilități care constituie modalitatea sa corporală sau grosieră, plus o multitudine de alte posibilități care, extinzându-se în sensuri diferite dincolo de aceasta, constituie modalitățile ei subtile; dar toate aceste posibilități reunite nu reprezintă totuși decât o singură și aceeași treaptă a Existenței universale. Rezultă de aici că individualitatea umană este mult mai mult și, în același timp, mult mai puțin decât cred în mod obișnuit occidentalii: mult mai mult, pentru că ei nu cunosc decât modalitatea corporală, care nu este decât o parte infimă din posibilitățile

⁹ Putem face înțelesă această asimetrie printr-o remarcă utilizată curent, ce ține de logica obișnuită: dacă vom considera o atribuire sau o calitate oarecare, vom împărți toate lucrurile posibile în două grupe, care sunt, pe de o parte, cea a lucrurilor care posedă acea calitate, și pe de altă parte, cea a lucrurilor care nu o posedă. Dar, în timp ce prima grupă este definită și determinată pozitiv, a doua, care nu este caracterizată decât într-un mod pur negativ, nu este în niciun fel limitată prin aceasta și este cu adevărat indefinită. Nu există deci nici simetrie și nici comună măsură între cele două grupe, care constituie astfel o diviziune binară, și a căror diferențiere, distincțiune, nu are valoare decât dintr-un punct de vedere special, cel al calității luată ca punct de plecare, deoarece a doua grupă nu are nicio omogenitate și poate cuprinde lucruri care nu au nimic comun unele cu altele, ceea ce nu împiedică această diviziune să fie valabilă sub raportul considerat. În acest mod distingem manifestatul și non-manifestatul, formalul și informalul și, în fine, în formal, corporalul și necorporalul.

sale; dar și mult mai puțin, deoarece această individualitate, departe de a fi realmente ființa totală, nu este decât o stare a acestei ființe, într-o indefinitate de alte stări, a căror sumă nu înseamnă nimic în raport cu personalitatea, singura ființă adevărată, pentru că numai ea este starea ei permanentă și necondiționată, și pentru că numai aceasta poate fi considerată ca absolut reală. Tot restul, firește, este real dar numai într-un mod relativ, în rațiunea dependenței față de principiu și în măsura în care îl reflectă prin ceva, așa cum imaginea reflectată într-o oglindă își derivă realitatea sa din obiectul fără de care nu ar fi avut nicio existență; dar această realitate „secundă”*, care nu e decât participată, este iluzorie în raport cu realitatea supremă, așa cum aceeași imagine este iluzorie în raport cu obiectul; și, dacă vrem să o separăm de principiu, această iluzie va deveni irealitate pur și simplu*. Vom înțelege prin aceasta că existența, adică ființa condiționată și manifestată, este totodată reală într-un anume sens și iluzorie în alt sens; este unul din punctele esențiale pe care nu l-au înțeles niciodată occidentalii care au deformat scandalos *Vedānta* prin interpretările lor eronate și pline de prejudecăți.

Trebuie să-i avertizăm în mod special pe filosofi că Universalul și individualul nu sunt pentru noi ceea ce ei numesc „categorii”; și le reamintim, deoarece oamenii zilelor noastre par să fi uitat într-o oarecare măsură că aceste „categorii”, în sensul aristotelician al cuvântului, nu sunt altceva decât genurile cu cel mai mare grad de generalitate, așa încât ele aparțin încă domeniului individual, căruia îi marchează

* Expresia în franceză : *moindre réalité*, lit.: „mai puțină realitate” – am preferat să o traducem *realitate „secundă”* deoarece este o realitate devenită de „planul al doilea”. – n.t.

* Credem că este necesar să subliniem: o iluzie nu este ireală, în sensul că are *inexistență*; ea are existență „dedusă” din contactul cu forma ei, la fel de iluzorie, dar manifestată în plan existențial – n.t.

de altfel limita dintr-un anumit punct de vedere. Ar fi mai just să se asimileze Universalul cu ceea ce scolasticii numeau „transcendentaliile”, care depășeau toate genurile, inclusiv „categoriile”; dar dacă aceste „transcendentalii” sunt de ordin universal, ar fi încă o eroare să se creadă că ele constituie tot Universalul, sau chiar că sunt ceea ce este cel mai important de considerat pentru metafizica pură: ele sunt coextensive Ființei, dar nu merg dincolo de Ființă, la care se oprește de altfel doctrina în care acestea sunt considerate. Or, dacă „ontologia” sau cunoașterea Ființei provine din metafizică, ea este foarte departe de a fi metafizica totală și completă, căci Ființa nu este non-manifestatul în sine, ci numai principiul manifestării; prin urmare, ceea ce se află dincolo de Ființă este mult mai important, din punct de vedere metafizic, decât Ființa însăși. Cu alte cuvinte, *Brahma*, și nu *Īśvara* este cel care trebuie recunoscut ca Principiul Suprem. Este exact ceea ce declară în mod expres *Brahma-Sūtra*, care începe cu aceste cuvinte: „Acum începe studiul lui *Brahma*”, la care Śankarāchārya adaugă acest comentariu:

Poruncind cercetarea lui *Brahma*, această primă sūtra recomandă un studiu profund al textelor *Upanișadelor*, realizat cu ajutorul unei dialectici care (luându-le ca bază și ca principiu) nu sunt niciodată în dezacord cu ele, și care, ca și ele (dar cu titlu de simplu mijloc ajutător), își propun ca scop Eliberarea.

CAPITOLUL III

CENTRUL VITAL AL FIINȚEI UMANE, SĂLAȘUL LUI BRAHMA

„Sinele”, așa cum am văzut mai înainte, nu trebuie considerat distinct de *Ātmā*; și, pe de altă parte, *Ātmā* este identic cu *Brahma* însuși: este ceea ce noi numim „Identitate Supremă”, conform unei expresii împrumutate din esoterismul musulman, a cărui doctrină, asupra acestei probleme la fel de bine ca și asupra altora, în pofida unor mari diferențe de formă, este în fond aceeași cu cea a tradiției hinduse. Realizarea acestei identități se operează prin *Yoga*, adică unirea intimă și esențială a ființei cu Principiul Divin sau, dacă preferăm, cu Universalul; sensul propriu al cuvântului *Yoga* este „unire” și nu un altul¹, în pofida interpretărilor multiple, unele mai fanteziste decât altele, pe care le-au propus orientaliștii și teozofiștii.

Trebuie observat că această realizare nu trebuie considerată în mod propriu ca o „efectuare” sau ca „producerea unui rezultat non-preexistent”, după expresia lui Śankarāchārya, căci unirea despre care este vorba, chiar nerealizată actualmente în sensul pe care îl înțelegem aici, nu există mai puțin

¹ Rădăcina acestui cuvânt, foarte puțin schimbată, se regăsește în latinescul *jungere* și derivatele sale.

potențial, sau mai degrabă virtual; este vorba ca ființa individuală (căci numai în raport cu aceasta putem vorbi de „realizare”) doar să conștientizeze efectiv ceea ce este realmente și veșnic*.

De aceea se spune că *Brahma* sălășluiește în centrul vital al ființei umane – și aceasta pentru orice ființă și nu doar pentru cel care este „unit” sau „eliberat” -, cei doi termeni desemnând același lucru dar sub două aspecte diferite, primul în raport cu Principiul, al doilea în raport cu manifestarea sau existența condiționată.

Acest centru vital este considerat, analogic, a fi cel mai mic ventricul (*guhā*) al inimii (*hridaya*), dar nu trebuie confundat cu inima în sensul obișnuit al cuvântului, adică nu ne referim la organul fiziologic ce poartă acest nume, căci este în realitate centrul, nu numai al individualității corporale, ci al individualității integrale, susceptibilă de o extensiune indefinită în domeniul său (care nu este de altfel decât o treaptă a Existenței) și a cărei modalitate corporală nu constituie decât o parte, cea mai restrânsă chiar, așa cum am mai spus. Inima este considerată ca fiind centrul vieții, și chiar este, din punct de vedere fiziologic, în raport cu circulația sângelui, de a cărei vitalitate este esențialmente legată în mod cu totul particular, așa cum susțin la unison toate tradițiile; dar mai este considerată ca atare, într-un ordin superior, și simbolic într-un anume fel, în raport cu Inteligența universală (în sensul termenului arab *al-Aqlu*) în relațiile sale cu individul.

În legătură cu aceasta este de notat că grecii, și Aristotel printre alții, atribuiau același rol inimii, pe care o considerau sediul inteligenței, dacă putem spune astfel, și nu al sentimentului așa cum o spun în mod comun oamenii de astăzi;

* Sri Śankarāchārya se referă în aceeași termeni la *cunoașterea-realizare spirituală* ca și la cunoaștere în general. Este vorba despre „ștergerea, îndepărtarea ignoranței, ca un vâl sau o impuritate prin spălare” – n.t.

creierul nu este decât instrumentul „minții”, adică al gândirii în mod reflectat și discursiv; astfel, urmând un simbolism pe care l-am menționat anterior, inima corespunde soarelui iar creierul corespunde lunii. Este de la sine înțeles că atunci când se desemnează inima ca centrul individualității integrale, trebuie avut grijă că aceasta nu este decât o analogie care nu trebuie gândită ca o asimilare, că nu este aici decât o corespondență, care nu are, de altfel, nimic arbitrar, ci este bine fondată, cu toate că oamenii moderni sunt determinați de obiceiurile lor să nu-i cunoască motivele profunde.

În acest sălaș al lui *Brahma* (*Brahma-pura*), (adică în centrul vital despre care am vorbit), este un mic lotus, un sălaș în care există o cavitate (*dahara*) mică, plină cu Eter (*Ākāśa*); trebuie să căutăm Ce se ascunde în acest loc și Îl vom cunoaște³.

Ceea ce rezidă în acest centru al individualității nu este doar elementul eterat, principiu al celor patru elemente sensibile, cum ar crede cei ce se opresc la sensul cel mai exterior, adică cei care se referă exclusiv la lumea corporală, în care acest element joacă rolul de principiu, ci într-o accepțiune relativă, ca și această lume care este ea însăși eminentă relativă, și această accepțiune o vom transpune analogic. Eterul nu este menționat aici decât cu titlu de „suport”, iar finalul textului o arată în mod expres, deoarece dacă nu era vorba despre altceva în realitate, nu era în mod evident nimic de căutat; și vom adăuga faptul că lotusul și cavitatea în chestiune trebuie privite de asemenea simbolic, căci nu se poate vorbi literalmente de o asemenea „localizare”, de îndată ce se depășește punctul de vedere al individualității corporale, celelalte modalități nemafiind supuse condiției spațiale.

³ *Chândogya Upanișad*, Prapāthaka 8, Khanda 1, Śruti I.

Cel despre care se vorbește cu adevărat nu e doar „sufletul viu” (*jīvātmā*), adică manifestarea particulară a „Sinelui” în viață (*jīva*), deci în individul uman considerat în special sub aspectul vital care exprimă una din condițiile care-i definesc starea și care de altfel se aplică întregului ansamblu de modalități. Din punct de vedere metafizic, această manifestare nu trebuie considerată ca fiind separată de principiul său care este „Sinele”; și, dacă acesta apare ca *jīva* în domeniul existenței individuale, deci în mod iluzoriu, în realitatea supremă el este *Ātmā*.

Acest *Ātmā*, care sălășluiește în inimă, este mai mic decât un bob de orez, mai mic decât un bob de orz, mai mic decât un bob de muștar, mai mic decât un bob de mei, mai mic decât germenul care se află într-un bob de mei; acest *Ātmā* care sălășluiește în inimă este, de asemenea, mai mare decât pământul (domeniul manifestării grosiere), mai mare decât atmosfera (domeniul manifestării subtile), mai mare decât cerul (domeniul manifestării informale), mai mare decât toate lumile împreună (adică dincolo de orice manifestare, fiind necondiționat).⁴

⁴ *Chândogya Upanișad*, Prapāthaka 3, Khanda 14, Śruti 3. – Nu se poate să nu ne amintim de această parabolă din Evangheliile: „Împărăția Cerurilor este asemănătoare unui bob de muștar pe care un om îl seamănă; acest bob este mai mic decât toate semințele, dar, când a crescut, este mai mare decât toate celelalte și devine un arbore așa încât păsările cerului vin să se odihnească pe crengile lui” (Matei, XIII, 31 și 32). Cu toate că punctul de vedere este desigur diferit, se va înțelege lesne cum conceperea „Împărăției Cerurilor” poate fi transpusă metafizic: creșterea arborelui este dezvoltarea posibilităților; și el va crește până la „păsările cerului”, reprezentând stările superioare ale ființei, care amintesc de un simbolism similar folosit într-un alt text upanișadic: „Două păsări, tovarășe nedespărțite, stau pe același arbore; una mănâncă fructul arborelui, cealaltă privește fără să mănânce” (*Mundaka Upanișad*, Mundaka 3, Khanda 1, Śruti 1; *Śvetāśvatara Upanișad*, Adhyāya 4, Śruti 6). Prima din aceste două păsări este *jīvātma*, care este activ în domeniul acțiunii și al consecințelor; a doua este *Ātmā* necondiționat, care este Cunoașterea pură; și dacă cele două păsări sunt inseparabil unite, este pentru că de fapt nu se disting una de cealaltă decât în mod iluzoriu.

Într-adevăr, analogia trebuind să se aplice în sens invers așa cum am arătat, așa cum se întâmplă cu imaginea inversată unui obiect reflectat în oglindă – ceea ce este primul sau cel mai mare în ordinea principială este, cel puțin în aparență, ultimul și cel mai mic în ordinea manifestării⁵. Pentru a lua termeni de comparație din domeniul matematicii, ca lucrurile să fie și mai lesne de înțeles, vom spune că punctul geometric este nul cantitativ și nu ocupă niciun spațiu, cu toate că este principiul prin care se produce spațiul întreg, care nu este decât dezvoltarea propriilor virtualități⁶. Unitatea aritmetică este cel mai mic număr dacă-l privim situat în multiplicitate, dar este cel mai mare în principiu, deoarece le conține virtual pe toate și produce seria acestora prin simpla repetiție indefinită. „Sinele” există în individ numai potențial, dacă „Unirea” nu s-a realizat⁷ și pentru aceasta este comparabil cu un bob, grăunte sau germene; dar individul și manifestarea întreagă nu există decât prin el și nu au realitate decât prin participarea la esența sa, iar el depășește absolut orice existență, fiind Principiul unic al tuturor lucrurilor.

Dacă spunem că „Sinele” este potențial în individ și că „Unirea” nu există decât virtual înainte de realizare, este de la sine înțeles că aceasta nu trebuie să se înțeleagă decât din

⁵ Același lucru îl vom găsi exprimat foarte clar în Evanghelie: „Cei din urmă vor fi cei dintâi iar cei dintâi vor fi cei din urmă” (Matei, XX, 16)

⁶ Chiar dintr-un punct de vedere exterior, cel al geometriei obișnuite și elementare, se poate face următoarea remarcă: prin deplasare continuă, punctul creează linia, linia suprafața, suprafața volumul; dar în sens invers suprafața este intersecția a două volume, linia este intersecția a două suprafețe, punctul este intersecția a două linii.

⁷ În realitate individul este în Sine, iar ființa conștientizează numai când realizează „Unirea”; dar această conștientizare implică eliberarea de limitările ce constituie individualitatea ca atare, și care, mai general, condiționează toată manifestarea. Când spunem că Sinele este într-un anume fel în individ, ne plasăm în punctul de vedere al manifestării și aici există încă o aplicația a sensului invers.

punct de vedere al individului însuși. „Sinele” nu este afectat de nicio contingentă, deoarece este în mod esențial necondiționat; este imuabil în „permanenta sa actualitate” și astfel n-ar avea nimic potențial în sine. Trebuie avut grijă să se distingă între „potențialitate” și „posibilitate”: primul din cele două cuvinte implică aptitudinea unei anumite dezvoltări, presupune o „actualizare” posibilă, și nu se poate aplica decât în raport cu „devenirea” sau manifestarea; dimpotrivă, posibilitățile, privite în starea principială și non-manifestată, care exclude orice „devenire”, nu ar fi în niciun fel privite ca potențiale. Numai că, pentru individ, toate posibilitățile care-l depășesc apar ca potențiale, deoarece, atâta vreme cât el este considerat „separat”, ca și cum ar avea prin el însuși propria ființă, ceea ce el poate atinge nu este decât o reflec-tare (*ābhāsa*) și nu chiar aceste posibilități. Și cu toate că aici nu este decât o iluzie, se poate spune că ea rămâne totdeauna potențială pentru individ, întrucât el nu o poate atinge decât prin faptul că este individ, și că de îndată ce aceste posibilități sunt realizate, nu mai există cu adevărat individualitate, așa cum vom arăta când vom vorbi despre „Eliberare”.

Însă acum trebuie să ne plasăm dincolo de punctul de vedere individual, căruia, chiar declarându-i caracterul iluzoriu, nu-i recunoaștem mai puțin realitatea de care este susceptibil în ordinea-i proprie; chiar și atunci când considerăm individul, acesta nu poate exista decât atâta timp cât depinde esențialmente de Principiu, unicul fundament al acestei realități, și atâta timp cât, virtual sau efectiv, el se integrează în ființa totală; metafizic vorbind, totul trebuie în definitiv să se raporteze la Principiu, care este „Sinele”.

Astfel, ceea ce rezidă în centrul vital, din punct de vedere fizic, este Eterul; din punct de vedere psihic, este „sufletul viu”,

și până aici nu depășim domeniul posibilităților individuale; dar, din punct de vedere metafizic, acolo rezidă „Sinele” principal și necondiționat. Este deci, cu adevărat, „Spiritul Universal” (*Ātmā*), care este în realitate însuși *Brahma*, „Supremul Ordonator”; așadar, este pe deplin justificat să fie numit *Brahma-pura*. Or, *Brahma*, considerat în acest fel în om (și-l putem considera în același fel în raport cu orice stare de ființă), este numit *Puruṣa*, deoarece sălășluiește în individualitate (este vorba despre individualitatea integrală, și nu numai despre individualitatea în sens restrâns la modalitatea sa corporală) ca într-un oraș (*puri-shaya*) căci *pura*, în sens propriu și literal, semnifică „oraș”.⁸

În centrul vital, reședința lui *Puruṣa*,

soarele nu strălucește, nici luna, nici stelele, nici fulgerele; și mai puțin încă acel foc vizibil (elementul *foc* sensibil, sau *Tejas*, a cărui calitate este vizibilitatea). Totul strălucește conform strălucirii lui *Puruṣa* (reflectându-i strălucirea); prin splendoarea sa este iluminat acest tot (individualitatea integrală considerată ca „microcosmos”)⁹.

Citim la fel și în *Bhagavad-Gītā*¹⁰:

⁸ Această explicație nu trebuie privită ca una etimologică; ea rezultă din *Nirukta*, adică o interpretare ce se bazează în principal pe valoarea simbolică a elementelor din care este compus cuvântul, și acest mod de explicare, în general neînțeles de orientaliști, este comparabil cu cel întâlnit în *Kabbala* ebraică; acest mod nu era în întregime necunoscut grecilor, exemple putând fi găsite în dialogul *Cratylus* al lui Platon. – În ceea ce privește semnificația lui *Puruṣa*, remarcăm și faptul că puru exprimă o idee de „plenitudine”.

⁹ *Katha-Upaniṣad*, Adhyāya 4, Śruti 15; *Mundaka-Upaniṣad*, Mundaka 2, Khanda 2, Śruti 10; *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, Adhyāya 6, Śruti 14.

¹⁰ Se știe că *Bhagavad-Gītā* este un episod din *Mahābhārata* și reamintim în această ordine de idei că *Itihāsa*, adică *Rāmāyana* și *Mahābhārata*, făcând parte din *Smṛiti* sunt cu totul altceva decât simple „poeme epice” în sensul de „profane” cum le consideră occidentalii.

Trebuie căutat locul (ce simbolizează o stare) de unde nu mai există întoarcere (la manifestare), și refugiu în *Puruṣa* primordial din care s-a născut impulsivitatea originală (a manifestării universale)... Acest loc, nici soarele, nici luna, nici focul nu îl luminează: acolo este sălașul meu suprem.¹¹

Puruṣa este reprezentat ca o lumină (*jyotis*), deoarece lumina simbolizează Cunoașterea; și este sursa oricărei lumini, care nu e decât reflectarea sa, orice cunoaștere relativă neputând exista decât prin participare, oricât de indirectă și îndepărtată ar fi, la esența acestei Cunoașteri supreme. În lumina acestei Cunoașteri, toate lucrurile sunt în perfectă simultaneitate, căci, principial, nu poate fi decât un „etern prezent”, imutabilitatea excluzând orice succesiune. Numai în ordinea manifestării se transpun în mod succesiv (ceea ce nu vrea să însemne neapărat „temporal”) raporturile posibilităților care, în sine, sunt etern conținute în Principiu.

Acest *Puruṣa*, de mărimea unui deget (*angūṣṭha-mātra*, expresie ce nu trebuie înțeleasă literal ca desemnând o dimensiune spațială, ci care se referă la aceeași idee a bobului, grăuntelui)¹²,

¹¹ *Bhagavad-Gītā*, XV, 4-6. Există în aceste texte o similitudine interesantă de semnalat cu pasajul din descrierea „Ierusalimului Ceresc” din *Apocalipsă*, XXI, 23: „Și acest oraș nu are nevoie să fie luminat de soare sau de lună, deoarece este luminat de slava lui Dumnezeu, iar Mielul îi este luminător.” Vedem de aici că „Ierusalimul Ceresc” se află în raport cu „orașul lui *Brahma*”; și pentru cei care cunosc relația care unește „Mielul” din simbolismul creștin cu *Agni* vedic, apropierea este și mai semnificativă. – Fără a putea insista asupra acestui ultim punct, vom spune, pentru a evita orice falsă interpretare, că nu pretendem să stabilim nicio legătură etimologică între *Agnus* și *Ignis* (echivalentul latin al lui *Agni*); dar aceste apropieri ca aceea existentă între cele două cuvinte joacă adesea un rol important în simbolism; și de altfel, pentru noi, nu există nimic întâmplător, tot ceea ce există are o rațiune de a fi, inclusiv formele limbajului. Mai trebuie notat, sub același raport, că vehiculul lui *Agni* este un berbec.

¹² Am putea, de asemenea, în această privință, să stabilim o comparație cu „endogenia Nemuritorului”, așa cum este în învățătura daoistă.

este de o luminozitate clară ca un foc fără fum (fără niciun amestec de obscuritate sau ignoranță); este stăpânul trecutului și al viitorului (fiind etern, deci omniprezent, așa încât conține actualmente tot ceea ce apare ca fiind trecut și ca fiind viitor în raport cu un moment oarecare al manifestării, acesta putând fi transpus în afara modului special de succesiune care e propriu timpului); el este astăzi (în starea actuală ce constituie individualitatea umană) și va fi mâine (și în toate ciclurile sau stările de existență) cel care este (în sine, principial, etern).¹³

¹³ *Katha-Upaniṣad*, Adhyāya 2, Valli 4, Śrutis 12 și 13. În esoterismul musulman aceeași idee este exprimată în termeni aproape identici, de către Muhyid-Dīn ibn Arabī în „*Traité de l'Unité*” (*Risālatul-Ahadiyah*): „El (*Allāh*) este acum așa cum era (din totdeauna), în toate zilele în stare de Creator Sublim”. Singura diferență este aceea de „creație”, ce nu apare decât în doctrinele tradiționale și care, cel puțin parțial, se ratașează la iudaism: nu este în fond decât un mod special de a exprima ceea ce se referă la manifestarea universală și la relația sa cu Principiul.

CAPITOLUL IV

PURUŞA ŞI PRAKRITI

Va trebui acum să considerăm *Puruşa* nu în sine, ci în raport cu manifestarea; şi aceasta ne va permite să înţelegem mai bine cum poate fi privit sub mai multe aspecte, deşi în realitate este unul singur. Vom spune aşadar că, pentru ca manifestarea să se producă, *Puruşa* trebuie să intre în relaţie cu un alt principiu, cu toate că o atare corelare este inexistentă în ceea ce priveşte aspectul său cel mai înalt (*uttama*), şi că nu există deloc un alt principiu, ci doar într-un sens relativ, în afară de Principiul Suprem; dar cum vine vorba despre manifestare, chiar din punct de vedere principal, suntem deja în domeniul relativităţii. Corelativul lui *Puruşa* este, în această conjunctură, *Prakriti*, substanţa primordială nediferenţiată; este principiul pasiv care este prezentat ca feminin în timp ce *Puruşa*, numit şi *Pumas*, este principiul activ, reprezentat ca masculin; şi, rămânând, de altfel, ele însele nemanifestate, constituie cei doi poli ai manifestării.

Unirea acestor două principii complementare produce dezvoltarea integrală a stării individuale umane, şi asta în raport cu fiecare individ; şi la fel se întâmplă cu toate stările manifestate ale fiinţei altele decât starea umană, căci dacă noi ne-am referit la ea în mod special, nu trebuie în schimb uitat că aceasta nu este decât o stare printre celelalte, şi că nu numai la limita individualităţii umane, ci la cea a totalităţii

stărilor manifestate, în multiplicitate indefinită, *Puruṣa* și *Prakṛiti* ne apar ca rezultatul, într-o oarecare măsură, al unei polarizări a ființei principiale.

Dacă, în loc de a considera fiecare individ separat, vom considera ansamblul domeniului format de o treaptă determinată a Existenței, cum este domeniul individual în care se desfășoară starea umană, sau nu contează care alt domeniu analog al existenței manifestate, definit în mod asemănător de un anumit ansamblu de condiții speciale limitative, *Puruṣa* este, pentru un atare domeniu (cuprinzând toate ființele care își dezvoltă aici, atât succesiv cât și simultan, posibilitățile lor de manifestare corespunzătoare), asimilat lui *Prajāpati*, „Domnul ființelor produse”, expresie a lui *Brahma* însuși în măsura în care este conceput ca Voință Divină și Ordonator Suprem¹. Această Voință se manifestă în special, în fiecare ciclu de existență, ca *Manu* al acelui ciclu, care îi dă Legea (*Dharma*); *Manu*, așa cum l-am explicat în altă parte, nu trebuie privit ca un personaj, nici ca un „mit”, ci ca un principiu, care este în mod propriu Inteligența cosmică, imaginea reflectată a lui *Brahma* (și în realitate una cu El), exprimându-se ca Legislator primordial și universal².

Așa cum *Manu* este prototipul omului (*mānava*), cuplul *Puruṣa-Prakṛiti*, în raport cu o stare a ființei determinată, poate fi considerat ca echivalent, în domeniul de existență ce corespunde acestei stări, cu ceea ce esoterismul musulman numește „Omul Universal” (*al-Insānul-kāmil*)³, concepție ce

¹ *Prajāpati* este de asemenea *Viśvakarma*, „principiul constructiv universal”; numele și funcțiunea sa sunt, de altfel, susceptibile de aplicații multiple și mai mult sau mai puțin specializate, după cum le raportăm sau nu la considerarea unui anumit ciclu sau a unei anumite stări determinate.

² Este interesant de notat că, în alte tradiții, legislatorul primordial este desemnat prin nume a căror rădăcină este aceeași cu cea a lui *Manu* hindus: așa sunt *Ménés* al egiptenilor, și *Minos* al grecilor; este deci o greșeală să considerăm aceste nume ca desemnând personaje istorice.

³ Este *Adam Kadmon din Kabbala* ebraică; este, de asemenea „Regele” (Wang) din tradiția extrem-orientală (Dao-de-jing, XXV).

poate fi extinsă apoi la întregul ansamblu de stări manifestate și care stabilește analogia constitutivă a manifestării universale și a modalității individuale umane⁴, sau, pentru a utiliza un limbaj specific anumitor școli occidentale, a „macrocosmosului” și a „microcosmosului”⁵.

Acum, este indispensabil să observăm că a concepe cuplul *Purușă-Prakriti* nu are nicio legătură cu o concepție „dualistă” oarecare, și că este complet diferit de dualismul „spirit-materie” din filosofia occidentală modernă, a cărei origine este în realitate imputabilă cartezianismului. *Purușă* nu poate fi privit ca un corespondent al noțiunii filosofice de „spirit”, așa cum am arătat deja în legătură cu desemnarea lui *Ātmā* ca „Spirit Universal”, care nu este acceptabil decât cu condiția de a fi înțeles într-un sens cu totul diferit decât acela; și în pofida afirmațiilor unui număr mare de orientaliști, *Prakriti* corespunde și mai puțin „materiei”, care, de altfel, este atât de străină gândirii hinduse încât nu există în limba sanscrită niciun cuvânt prin care ea să se poată traduce, chiar aproximativ, ceea ce dovedește că o atare noțiune nu are cu adevărat nimic fundamental.

Este foarte probabil ca și grecii să nu fi avut noțiunea de materie așa cum o gândesc contemporanii noștri, atât filosofi cât și fizicienii; în orice caz, sensul cuvântului *ύλη* la Aristotel este acela de „substanță” în toată universalitatea sa, iar *ειδος* (pe care cuvântul „formă” îl redă destul de nepotrivit în limba franceză, din cauza neclarităților care se pot produce) cores-

⁴ Reamintim că pe această analogie se fondează, esențial, instituția castelor. – Despre rolul lui *Purușă* considerat din punctul de vedere pe care îl indicăm aici, a se vedea în special *Purușă-Sūkta* din *Rig-Veda*, X, 90. *Viśvakarma*, aspect sau funcțiune a „omului Universal”, corespunde „Marelui Arhitect al Universului” din inițierile occidentale.

⁵ Acești termeni aparțin hermetismului și sunt dintre cei a căror întrebuintare mai mult sau mai puțin abuzivă de către pseudo-esoteriștii contemporani ne determină să estimăm că nu este cazul să ne ocupăm de ei.

punde nu mai puțin exact „esenței” privită drept corelativul acestei „substanțe”. Acești termeni de „esență” și „substanță”, luați în accepțiunea lor cea mai extinsă, sunt, poate, în limbile occidentale, cei care redau cel mai exact ideea despre care este vorba, concepție cu un grad de universalitate mult mai mare decât aceea de „spirit” și „materie”, acesta din urmă nereprezentând decât un aspect particular, o specificație în raport cu o stare de existență determinată, în afara căreia încetează pe de-a întregul să mai fie valabilă, în loc de a fi aplicabilă la integralitatea manifestării universale, cum este cea de „esență” și de „substanță”.

Trebuie adăugat că distincția între acești ultimi termeni, oricât de prevalentă ar fi în raport cu oricare altele, nu este mai puțin relativă: este prima dintre toate dualitățile, cea din care derivă toate celelalte direct sau indirect, și de aici începe multiplicitatea; dar nu trebuie să vedem în ea expresia unei ireductibilități absolute de care nici nu poate fi vorba: Ființa Universală, în raport cu manifestarea al cărei principiu este, se polarizează în „esență” și „substanță”, fără ca unitatea sa intimă să fie în vreun fel afectată. Reamintim aici că *Vedānta*, prin faptul că este pur metafizică, este în mod esențial „doctrina non-dualității” (*advaita-vāda*)⁶; iar dacă Sāṅkhya a putut să pară „dualistă” celor care nu au înțeles, este pentru că punctul ei de vedere se oprește la considerarea primei dualități, ceea ce nu înseamnă că elimină posibilitatea a ceea ce o depășește, contrar gândirii ce derivă din concepțiile sistematice care sunt proprii filosofilor.

⁶ Am explicat în *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* că „non-dualismul” nu trebuie confundat cu „monismul”, care, orice formă ar lua, este, ca și „dualismul”, de ordin filosofic și nu metafizic. „Non-dualismul” nu are nimic comun nici cu „panteismul”, și poate fi cu atât mai puțin asimilat acestuia cu cât, atunci când este utilizat într-un sens rațional, panteismul implică totdeauna un anume „naturalism” care este la propriu antimetafizic.

Trebuie să mai facem unele precizări în privința lui *Prakriti*, care este primul din cele douăzeci și cinci de principii (*tattva*) enumerate în *Sāṅkhya*; dar noi am considerat *Purușă* înaintea lui *Prakriti*, deoarece este inadmisibil ca principiul plastic sau substanțial (în sens strict etimologic al acestui termen, exprimând „substratum universal”, adică suportul oricărei manifestări)⁷ să aibă „spontaneitate”, deoarece este pur potențial și pasiv, apt oricărei determinări, dar neposedând niciuna. *Prakriti* nu poate deci să fie cauză prin ea însăși (vorbim aici de „cauzalitate eficientă”), în afară de acțiunea sau mai degrabă sub influența principiului esențial, care este *Purușă*, și care este, am putea spune, „determinantul” manifestării; toate lucrurile manifestate sunt produse prin *Prakriti*, față de care ele nu sunt decât modificări sau determinări, dar, fără prezența lui *Purușă* aceste „producții” ar fi lipsite de orice realitate.

Opinia conform căreia *Prakriti* ar fi suficientă în ea însăși ca principiu al manifestării nu ar putea proveni decât dintr-o înțelegere greșită a doctrinei *Sāṅkhya*, mai ales din ceea ce aceasta numește „producere” și care este privită exclusiv din punct de vedere „substanțial”, sau din faptul că *Purușă* nu este menționat decât ca a douăzeci și cincea *tattva*, de altfel pe de-a întregul independent de celelalte, care cuprind pe *Prakriti* și toate modificările sale; o asemenea opinie ar fi formal contrară învățaturii *Veda*.

Mūla-Prakriti este „Natura Primordială” (numită în arabă *al-Fitrah*), rădăcina tuturor manifestărilor (căci *mūla* înseamnă „rădăcină”); ea este de asemenea desemnată ca

⁷ Adăugăm pentru a îndepărta orice eroare posibilă de interpretare, că sensul care înțelegem astfel termenul „substanță” nu este nicidecum cel în care înțelegea Spinoza, căci urmare confuziei „panteiste” el se servea de acesta pentru a desemna Ființa Universală, cel puțin în măsura în care era capabil să o conceapă; și, în realitate, Ființa Universală este dincolo de distincția *Purușă-Prakriti*, care se unesc în ea ca în principiul lor comun.

Pradhāna, adică „ceea ce este pus înaintea tuturor lucrurilor”, conținând potențial toate determinările; conform *Puranelor*, este identificată cu *Māyā*, concepută ca „mama formelor”. Este nediferențiată (*avyakta*) și „indistinctibilă”, nefiind compusă din părți și nici înzestrată cu calități, putând fi cunoscută indirect prin efectele sale, deoarece nu ar putea fi percepută în ea însăși, și productivă fără a fi ea însăși produsă.

Rădăcină, ea este fără rădăcină, căci nu ar fi rădăcină dacă ea însăși ar avea rădăcină.⁸

Prakriti, rădăcina totului, nu este produsă. Șapte principii, cel mare (*Mahat*, care este principiul intelectual sau *Buddhi*)* și celelalte (*ahankāra*, sau conștiința individuală, care naște noțiunea de „eu”, cele cinci *tanmātra* sau determinări esențiale ale lucrurilor, sunt în același timp producții (ale lui *Prakriti*) și producătoare (în raport cu următoarele). Șaisprezece (unsprezece *indriya* sau facultăți de senzație și de acțiune, cuprinzând și *manas* sau „mintea” și cele cinci *bhūta* sau elemente substanțiale și sensibile) sunt producții (neproductive). *Puruṣa* nu este nici producție și nici productiv (în el-însuși)¹⁰,

cu toate că acțiunea sa, sau mai bine spus activitatea sa „non-acțională”¹¹, conform unei expresii pe care am împrumutat-o din tradiția extrem orientală, este cea care deter-

⁸ *Sāṅkhya-Sūtra*, Adhyāya 1, sūtra 67.

* Nu putem să nu remarcăm genul feminin al lui *Buddhi* și să nu ne gândim la *Shekina* („Aspectul feminin al Principiului”) și la faptul că Intelectul divin „coborât” în lumea noastră capătă, în circumstanțe esențiale, aspect feminin - n.t.

¹⁰ *Sāṅkhya-Kārikā*, śloka 3.

¹¹ Identic conceptului daoist de *wu-wei*, „non-acțiune”, „acțiune produsă prin lipsă de acțiune propriu-zisă, adică prin prezența participantă la esența care induce efect” - n.t.

mină în mod esențial tot ceea ce este producție substanțială în *Prakriti*.¹²

Vom adăuga pentru a completa aceste noțiuni, că *Prakriti*, fiind în mod necesar una în „indistințiuena” sa, conține în ea însăși o triadă care, actualizându-se sub influența „ordonatoare” a lui *Purușă*, dă naștere la multiplele sale determinări. În ea se află trei *guna* sau calități constitutive, care sunt în perfect echilibru în nediferențierea ei primordială: orice manifestare sau modificare a substanței reprezintă o ruptură a acestui echilibru, iar ființele, în diferitele lor stări de manifestare, participă prin cele trei *guna* la grade diferite și, ca să spunem așa, după proporții indefinit variate. Aceste *guna* nu sunt stări, ci condiții ale Existenței universale, cărora le sunt supuse toate ființele manifestate și pe care trebuie să le distingem de condițiile speciale care determină și definesc un mod de manifestare sau altul. Cele trei *guna* sunt: *sattva*, conformitatea cu esența pură a Ființei (*Sat*), care este identificată cu Lumina inteligibilă sau Cunoașterea și reprezentată ca o tendință ascendentă; *rajas*, impulsivitatea expansivă, con-

¹² Colebrooke (*Essais sur la Philosophie des Hindous*, tradusă în franceză de G. Pauthier, Essais I) a semnalat pe bună dreptate concordanța remarcabilă existentă între ultimul pasaj citat și următoarele, extrase din tratatul *De Divisione Naturae* de Scotus Eriugena: Diviziunea naturii îmi pare că trebuie să fie stabilită conform cu patru specii diferite, din care prima este ceea ce creează și nu este creat; a doua ceea ce este creat și care creează; a treia ceea ce este creat și nu creează; a patra ceea ce nu este creat și nici nu creează” (Cartea I). „Dar prima specie și a patra, respectiv asimilabile lui *Purușă* și *Prakriti*) coincid (se confundă, sau mai degrabă se unesc) în Natura Divină, căci aceasta poate fi numi-tă creatoare și increată, cum este ea în sine, dar în mod egal nici crea-toare și nici creată, deoarece, fiind infinită, ea nu poate produce nimic care să fie în afara ei însăși, și nu există nicio posibilitate ca ea să nu fie în sine și prin sine” (Cartea III). Vom remarca substituirea ideii de „creație” cu cea de „producție”; pe de altă parte, expresia „Natură Divină” nu este perfect adecvată, căci ceea ce ea desemnează este, în mod propriu Ființa Universală: în realitate, *Prakriti* este Natura primordială, iar *Purușă*, esențialmente imuabil, este în afara Naturii, al cărei nume exprimă o idee de „devenire”.

form căreia ființa se dezvoltă într-o anume stare, și într-un anume fel, la un nivel determinat de existență; în fine, *tamas*, obscuritatea, asimilată ignoranței și reprezentată ca o tendință descendentă.

Ne limităm aici la aceste definiții, pe care le-am mai menționat și în altă parte; nu este locul unei expuneri mai complete a acestor considerații, care sunt puțin în afara subiectului nostru, nici de a vorbi despre aplicațiile diferite la care acestea dau ocazia, mai ales în ceea ce privește teoria cosmologică a elementelor; aceste dezvoltări își vor găsi locul în alte studii.

CAPITOLUL V

PURUȘA NU E AFECTAT DE MODIFICĂRILE INDIVIDUALE

Conform *Bhagavad-Gītā*,

există în lume doi *Purușă*, unul destructibil și celălalt indestructibil: primul este împărțit între toate ființele; al doilea este imuabil. Dar există și un alt *Purușă*, cel mai înalt (*uttama*), numit *Paramātmā*, și care, Domn nepieritor, pătrunde și susține cele trei lumi (pământul, atmosfera și cerul, reprezentând cele trei trepte fundamentale în care sunt repartizate toate lumile manifestării). Întrucât eu depășesc destructibilul și chiar indestructibilul (fiind Principiul Suprem al celor două), sunt slăvit în lume și în *Veda* sub numele de *Purușottama*.*

Între cei doi *Purușă*, „cel pieritor” este *jīvātmā*, a cărui existență distinctă este tranzitorie și contingentă, așa cum

* *Bhagavad-Gītā*, XV, 16-18. [Observăm, cu titlu de simplă similitudine, într-o asociere care trebuie să „păstreze proporțiile, nuanțele și specificul”, că în esoterismul islamic Dumnezeu are trei Nume sfinte esențiale: *Unitatea* („Unitate esențială”, „trans-Unitate”, echivalentul caracterului *advaita* din tradiția hindusă), *Singularitatea* și *Unicitatea*. Ordinea în care acestea sunt menționate corespunde perspectivei „de sus în jos”, adică de la Starea esențială-principială pură, în Sine, la contingent, la manifestarea universală în care fiecare lucru este „întemeiat” de prezența lui *Allāh* în fiecare centru individual al ființei respective – n.t.]

este și individualitatea însăși, iar „indestructibilul” este Ātmā ca personalitate, principiul permanent al ființei traversând toate stările sale de manifestare²; în ceea ce-l privește pe al treilea, așa cum textul menționează în mod expres, este *Paramātmā*, a cărei personalitate este o determinare primordială, așa cum am explicat mai înainte.

Cu toate că personalitatea este realmente dincolo de domeniul multiplicității, se poate totuși, cel puțin într-un anume sens, vorbi despre o personalitate pentru fiecare ființă (este vorba, firește, despre ființa totală, și nu de o stare luată izolat): de aceea *Sāṅkhya*, al cărui punct de vedere nu ajunge la *Puruṣottama*, prezintă adesea *Puruṣa* ca multiplu; trebuie observat că, până și în acest caz, numele său este folosit totdeauna la singular, pentru a afirma net unitatea sa esențială. *Sāṅkhya* nu are nimic comun cu un „monadism” de genul celui leibnitzian, în care, de altfel, ceea ce este privit ca un tot complet este „substanța individuală”, formând un gen de sistem închis, concept care este incompatibil cu orice noțiune de ordin metafizic.

Puruṣa, considerat ca personalitate,

² Sunt „cele două păsări care stau pe același copac”, conform textelor Upanișadice pe care le-am citat într-o notă precedentă. De altfel, este vorba despre un arbore și în *Katha-Upanișad*, Adhyāya 2, Valli 6, Śruti 1, dar aplicație aceasta simbolică se referă la „macrocosmic” și nu la „microcosmic”: „Lumea este ca un smochin perpetuu (*ashvattha sanātana*) a cărei rădăcină se află în aer și ale cărei ramuri se află pe pământ”; și la fel găsim și în *Bhagavad-Gītā*, XV, 1: „Este un smochin nemuritor, cu rădăcinile în sus, ramurile în jos, iar frunzele sunt imnurile din *Veda*; cel care îl cunoaște, acela cunoaște *Veda*”. Rădăcinile sunt în sus deoarece reprezintă principiul, iar ramurile sunt în jos deoarece reprezintă desfășurarea manifestării; dacă arborele este astfel inversat, aceasta se întâmplă deoarece analogia, aici ca pretutindeni, trebuie aplicată în sens invers. În cele două cazuri, arborele este desemnat ca fiind smochinul sfânt (*ashvattha* sau *pippala*); sub această formă sau sub alta, simbolismul „Arborelui Lumii” este departe de a fi special pentru India: stejarul la celți, teiul la germanici, frasinul la scandinavi, joacă exact același rol.

este, ca să spunem așa³, o parte (*anśa*) din Supremul Ordonator (care, totuși, nu are părți, fiind absolut indivizibil și „fără dualitate”), ca o scânteie pentru foc (a cărui natură este pe de-a întregul în fiecare scânteie).⁴

El nu este supus condițiilor care determină individualitatea și chiar în raporturile sale cu aceasta, el rămâne neafectat de modificările individuale (cum sunt de exemplu plăcerea și durerea), care sunt pure contingente și accidentale, neesențiale pentru ființă, și care provin, toate, din principiul plastic, *Prakriti* sau *Pradhāna*, ca rădăcină unică a lor. Modificările sunt produse în ordinea manifestată din această substanță, ce conține în potență toate posibilitățile de manifestare, prin dezvoltarea acestora, sau, pentru a utiliza un limbaj aristotelic, prin trecerea lor de la putere la act. Vijñāna-Bhikshu spune că:

Orice manifestare (*parināma*), de la producerea originală a lumii (adică la fiecare ciclu de existență) până la disoluția finală, provine exclusiv din *Prakriti* și din ceea ce derivă din ea,

adică din primele douăzeci și patru de *tattva* despre care vorbește *Sāṅkhya*.

Puruṣa este principiul esențial al tuturor lucrurilor, deoarece el este cel care determină dezvoltarea posibilităților lui *Prakriti*; dar el însuși nu intră niciodată în manifestare, în așa fel încât toate lucrurile, câtă vreme sunt abordate în mod distinctiv, sunt diferite de el, și nimic din ceea ce le

³ Cuvântul *iva* indică o comparație (*upamā*) sau de un mod de a vorbi destinat să faciliteze înțelegerea, dar care nu trebuie luat în sens propriu. Iată un text daoist care exprimă o idee similară: „Normele de orice fel, cum este aceea care face un corp din mai multe organe (sau o ființă din mai multe stări)... sunt tot atâtea participări ale Cărmuitorului Universal. Aceste participări nu Îl măresc și nici nu Îl micșorează, căci ele sunt comunicate de către El, dar nedetașate de El” (*Huang-zī*, cap.II; trad. P. Wieger, pag 217).

⁴ *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Pāda 3, sūtra 43. Reamintim că urmăm, în interpretarea noastră, comentariul lui Śaṅkarāchārya.

privește ca atare (constituind ceea ce putem numi „devenire”) nu îi afectează imutabilitatea.

Astfel lumina soarelui sau cea lunară (susceptibilă de modificări multiple) pare a fi identică sursei care o produce (sursa luminoasă considerată ca imuabilă în ea însăși), ea totuși fiind distinctă de aceasta (în manifestarea sa exterioară și chiar modificările sau calitățile manifestate sunt, ca atare, distincte de principiul lor esențial încât nu-l pot afecta în niciun fel). Așa cum imaginea soarelui oglindită în apă tremură și se mișcă, urmând unduirile apei, fără a afecta celelalte imagini reflectate în ea, cu atât mai puțin soarele însuși, tot așa modificările suferite de un individ nu afectează un alt individ, și în niciun caz pe Ordonatorul Suprem⁵,

care este *Puruṣottama*, și a cărei personalitate este identică esenței sale, așa cum orice scânteie este identică focului considerat ca indivizibil în ceea ce privește natura sa intimă.

Cel care este aici comparat cu imaginea soarelui în apă, ca fiind reflectare (*ābhāsa*), în domeniul individual și în raport cu oricare individ, a Luminii, în principiu una, a „Spiritului Universal” (*Ātmā*) este „Sufletul viu” (*jīvātmā*); iar raza luminoasă care face să existe această imagine și o unește cu sursa sa este, așa cum vom vedea mai departe, intelectul superior (*Buddhi*), care aparține domeniului manifestării informale⁶. În ceea ce privește apa, care reflectă lumina solară, ea este în mod obișnuit simbolul principiului plastic (*Prakṛiti*), imagine a „pasivității universale”; și de altfel acest simbol, cu aceeași semnificație, este comun tuturor doctrinelor tradiționale⁷. Aici trebuie totuși restrâns sensul

⁵ *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Pāda 3, sūtra 46-53.

⁶ Trebuie remarcat faptul că raza presupune un mediu de propagare (manifestare în mod non-individualizat) și că imaginea presupune un plan de reflexie (individualizare prin condițiile unei anumite stări de existență).

⁷ Putem, în această privință, să ne raportăm la începutul *Genezei*, I, 2: „Și Sfântul Duh se purta pe deasupra Apelor”. Există în acest pasaj o

său general, căci *Buddhi*, fiind informal și supra-individual, este și manifestat, prin urmare provine din *Prakriti* a cărei primă producție este; apa nu poate, deci, să reprezinte aici decât ansamblul potențial al posibilităților formale, adică domeniul manifestării în mod individual și astfel ea lasă în afara ei aceste posibilități informale care, corespunzând și ele stărilor de manifestare, trebuie totuși să fie raportate la Universal⁸.

indicație foarte clară în privința celor două principii complementare despre care vorbim aici, Duhul corespunzător lui *Purușā* și Apele lui *Prakriti*. Dintr-un punct de vedere diferit, dar totuși legat analogic de cel dinainte, *Ruah Elohim* din textul ebraic este asimilabil lui *Hamsa*, Lebăda simbolică, vehiculul lui *Brahmā*, care clocește *Brahmānda*, „Oul Lumii” aflat pe Apele primordiale; este necesar să observăm că *Hamsa* este și „suflul” (*spiritus*), care este și primul sens al lui *Ruah* în ebraică; dacă ne plasăm în punctul de vedere special al constituției lumii corporale, *Ruah* este Aerul (*Vāyu*); și dacă toate acestea nu ne-ar duce prea departe, am putea arăta că există o perfectă concordanță între Biblie și Veda în ceea ce privește ordinea dezvoltării elementelor sensibile. În orice caz, putem găsi în ceea ce am spus indicația a trei sensuri suprapuse, care se referă la cele trei trepte fundamentale ale manifestării (informalul, subtilul și grosierul) care sunt desemnate ca trei lumi (*Tribhuvana*) de către tradiția hindusă. – Aceste trei lumi figurează și în *Kabbala* ebraică sub numele de *Beriah*, *Ietsirah* și *Asiah*; deasupra lor este *Atsiluth* – starea principală de non-manifestare

⁸ Dacă vom lăsa simbolului apei semnificația sa generală, ansamblul posibilităților formale este desemnat ca fiind „Apele inferioare”, iar cel al posibilităților informale ca fiind „Apele superioare”. Separarea Apelor inferioare de cele superioare, din punct de vedere cosmic, se găsește descrisă și ea în *Geneză*, I, 6-7; observăm că termenul *Maim*, care desemnează apa în ebraică, la forma duală, printre alte semnificații, se raportează și la „dublul haos” al posibilităților formale și informale în stare potențială. Apele primordiale, înainte de separare, reprezintă totalitatea posibilităților de manifestare, în măsura în care constituie aspectul potențial al Ființei Universale, în mod propriu *Prakriti*. Mai există un alt sens superior al acestui simbolism care se obține transpunându-l dincolo de Ființă: Apele reprezintă atunci Posibilitatea Universală privită sub aspectul total, cuprinzând prin urmare, în Infinitatea sa, domeniul manifestării și cel al non-manifestării. Acest din urmă sens este cel mai înalt dintre toate; pe treapta imediat inferioară, în polarizarea primordială a Ființei, este *Prakriti*, fiind astfel la nivelul principiului manifestării. Continuând coborârea, ajungem la cele trei trepte, ca mai înainte: avem, la primele două, „dublul haos” despre care am vorbit,

și pentru lumea corporală, Apa ca element sensibil (*Ap*) aceasta din urmă fiind deja cuprinsă, implicit, ca tot ce aparține mani-festării grosiere, în domeniul „Apelor inferioare”, căci manifestarea subtilă joacă rolul de principiu imediat și relativ în raport cu această manifestare grosieră. – Chiar dacă sunt cam lungi, aceste explicații nu credem că sunt inutile pentru a înțelege, de exemplu, cum poate fi privită o pluralitate de sensuri și de aplicații în textele tradiționale.

CAPITOLUL VI

TREPTELE MANIFESTĂRII INDIVIDUALE

Vom trece acum la enumerarea diferitelor trepte ale manifestării lui *Ātmā*, privit ca personalitate, în măsura în care această manifestare constituie individualitatea umană; și putem spune că o constituie efectiv, deoarece această individualitate nu ar avea nicio existență dacă ar fi separată de principiul ei, adică de personalitate. Totodată, felul în care o spunem impune o rezervă: prin manifestarea lui *Ātmā* trebuie să înțelegem manifestarea raportată la *Ātmā* ca fiind principiul său esențial; dar nu trebuie înțeles prin aceasta că *Ātmā* se manifestă într-un fel oarecare, căci el nu intră niciodată în manifestare, așa cum am spus mai înainte, și pentru acest motiv el nu este niciodată afectat. Cu alte cuvinte, *Ātmā* este „Cel prin care totul se manifestă dar care nu este manifestat prin nimic”¹; și aspectul acesta nu trebuie pierdut din vedere niciodată în considerarea celor ce vor urma.

Reamintim că *Ātmā* și *Puruṣa* sunt unul și același principiu și că din *Prakṛiti* și nu din *Puruṣa* este produsă întreaga

¹ *Kenā Upaniṣad*, Khanda 1, Śruti 5-9; întregul pasaj va fi reprodus mai departe, într-un alt capitol.

manifestare; dar dacă *Sāṅkhya* privește mai degrabă această manifestare ca fiind dezvoltarea sau „actualizarea” potențialităților lui *Prakṛiti*, deoarece punctul său de vedere este înainte de toate „cosmologic” și nu propriu-zis metafizic, *Vedānta* vede altfel lucrurile, deoarece consideră *Ātmā*, care este în afara modificărilor „devenirii”, ca fiind adevăratul principiu la care totul trebuie să se raporteze. Am putea spune că există, în această privință punctul de vedere al „substanței” și cel al „esenței”, și că primul este cel „cosmologic”, deoarece este cel al Naturii și al „devenirii”; dar pe de altă parte, metafizica nu se mărginește la „esența” concepută ca fiind corelativă „substanței”, nici chiar Ființei în care acești doi termeni sunt uniți; ea merge mult mai departe deoarece merge până la *Paramātmā* sau *Puruṣottama*, care este Supremul *Brahma*, și astfel punctul său de vedere (dacă acceptăm că această expresie se poate aplica aici) este cu adevărat nelimitat.

Pe de altă parte, când vorbim de diferitele trepte ale manifestării individuale, trebuie înțeles că aceste trepte corespund acelorale manifestării universale, în virtutea analogiei constitutive a „macrocosmosului” și „microcosmosului” la care am făcut referire mai înainte. Se va înțelege și mai bine dacă ne vom gândi că toate ființele manifestate sunt la fel supuse condițiilor generale care definesc stările de existență în care sunt situate. Dacă nu putem, considerând o ființă oarecare, să izolăm realmente o stare a acestei ființe de ansamblul tuturor celorlalte stări printre care se situează ierarhic la un nivel determinat, nu putem nici, dintr-un alt punct de vedere, să izolăm această stare de tot ceea ce aparține, nu numai aceleiași ființe, dar chiar aceleiași trepte a Existenței universale. Și astfel totul apare ca fiind legat în mai multe sensuri, fie în manifestarea însăși, fie în măsura în care aceasta, formând un ansamblu unic în multiplicitatea sa indefinită, se ratașează la principiul său, adică la Ființă și

prin aceasta la Principiul Suprem. Multiplicitatea există conform modului său propriu, din moment ce ea este posibilă, în sensul pe care l-am precizat (cel al unei „realități diminuate”) deoarece existența însăși a unei asemenea multiplicități se fondează pe unitate, din care a apărut și în care este conținută principal.

Privind în acest mod ansamblul manifestării universale, se poate spune că, în multiplicitatea însăși a treptelor sale și a modurilor sale, „Existența este unică”, conform unei formule pe care o împrumutăm din esoterismul musulman*. Și există o nuanță importantă de observat aici între „unicitate” și „unitate”: prima cuprinde multiplicitatea ca atare, a doua îi este principiul* (și nu „rădăcina”, în sensul în care acest cuvânt se aplică numai la *Prakriti*, dar cuprinzând în sine toate posibilitățile de manifestare, „sub aspect esențial” la fel de bine ca și „sub aspect substanțial”).

Se poate spune pe bună dreptate că Ființa este una, că este Unitatea însăși*, în sensul metafizic și nu în cel mate-

* Este vorba despre termenul sufit *wahdat al-wujud*, termen fundamental al exegezei akbariene – și nu numai. Neînțelegerea adecvată a acestuia a condus la total eronata accepțiune de „panteism” – concepție cu totul străină de metafizica sufită și complet inadecvată metafizicii însăși. În fapt este vorba despre unitatea și unicitatea afirmării manifestate ca stare și aseitatie a Principiului. Excelența învățăturii guénoniene se evidențiază și de această dată, la nivelul termenilor în care poate fi exprimată, păstrând proporțiile și „făcând parte inexprimabilului” în metafizica autentică – fără a înlocui „creație”, „geneză” cu „manifestare a posibilităților de manifestare manifestabile” nu ar fi fost posibilă rigoarea gândirii; același lucru și cu conceptul suveran de *Atotposibilitate* (principală, supremă) – n.t.

* Termenii de Unicitate și Unitate îi întâlnim ca Nume „operative” ale lui Dumnezeu în esoterismul islamic: *Wahdaniyyah* și *Ahadiyyah*; sensul lor este același, în esență, ca în precizarea pe care o face René Guénon. Prin primul Nume, Dumnezeu întemeiază și este „prezent” în fiecare lucrumanifestare individuală, prin al doilea Nume, Dumnezeu este Esența Supremă în Sine – n.t.

* Este ceea ce exprimă adagiul scolastic: *Esse et unum convertuntur*. [Credem potrivit să facem precizarea că există nuanțe pe care nu le putem de-

matic, deoarece aici suntem dincolo de domeniul cantității: între Unitatea metafizică și unitatea matematică există analogie dar nicidecum identitate; și chiar când vorbim despre multiplicitatea manifestării universale, nu este vorba despre o multiplicitate cantitativă, căci cantitatea nu este decât o condiție specială a anumitor stări de manifestare. În fine, dacă Ființa este una, Principiul Suprem este „fără dualitate”, așa cum vom vedea mai departe: unitatea este prima dintre toate determinările, dar este deja o determinare, și ca atare ea nu poate fi aplicată, în mod riguros, Principiului Suprem.

După ce am menționat aceste câteva noțiuni indispensabile, revenim la considerarea treptelor manifestării: trebuie mai întâi să facem, așa cum am mai văzut, o distincție între manifestarea informală și manifestarea formală; dar, atunci când ne limităm la individualitatea umană, întotdeauna este vorba, exclusiv, despre cea de a doua. Starea umană, ca orice stare individuală, aparține pe de-a întregul ordinului manifestării formale, deoarece prezența formei este printre condițiile unui anumit mod de existență ce îl caracterizează ca fiind individual.

Deci dacă luăm în considerare un element informal, acesta va fi supra-individual și, în privința raporturilor sale cu individualitatea umană, nu va trebui niciodată privit ca fiind constitutiv pentru aceasta, sau ca făcând parte din ea într-un fel oarecare, ci ca legând individualitatea de personalitate. Aceasta din urmă este non-manifestată, chiar atunci când o considerăm principiul stărilor manifestate,

talia datorită complexității lor, dar vom preciza că numele de *Ahadiyyah*, UNITATE, în esoterismul islamic, este sinonim cu *Advaita* („fără al doilea”) din tradiția hindusă. Aceasta nu contrazice caracterul de „unitate în sine a Ființei”, ci completează „aspectul” principal exprimat al Principiului însuși al Manifestării, care este Fiin-ța. Asocierea lui *Ahadiyyah* cu *Advaita* o explică de mai multe ori Michel Vâlsan în excepționalele traduceri pe care le face din opera lui Muhy-d-Dîn ibn Arabî – n.t.]

aşa cum Fiinţa, fiind principiul manifestării universale, este în afara acestei manifestări (şi ne putem aminti aici de „motorul imobil” al lui Aristotel). Dar, pe de altă parte, manifestarea informală este încă principială, într-un sens relativ, în raport cu manifestarea formală, şi astfel ea stabileşte o legătură între aceasta şi principiul ei superior non-manifestat, care este, de altfel, principiul comun al acestor două ordine ale manifestării. La fel, dacă facem distincţia apoi, în manifestarea formală sau individuală, între starea subtilă şi cea grosieră, prima este, cu un grad mai mare de relativitate, principială în raport cu cea de a doua, şi, prin urmare, se situează ierarhic între aceasta din urmă şi manifestarea informală.

Există, aşadar, printr-o serie de principii mai mult sau mai puţin relative, o înlănţuire totodată logică şi ontologică (cele două puncte de vedere corespunzându-şi astfel încât nu le putem separa decât artificial) care se întinde de la non-manifestat până la manifestarea grosieră, trecând prin starea intermediară a manifestării informale, apoi prin manifestarea subtilă; fie că este vorba despre „macrocosmos” sau „microcosmos”, aceasta este ordinea generală care trebuie urmată în dezvoltarea posibilităţilor de manifestare.

Elementele despre care am vorbit sunt acele *tattva* enumerate de *Sāṅkhya*, cu excepţia primeia şi a ultimei, adică *Prakṛiti* şi *Puruṣa*; şi am văzut, printre aceste *tattva*, că unele sunt privite ca „*producţii productive*” iar celelalte ca „*producţii neproductive*”.

Aici se pune următoarea întrebare: este această diviziune echivalentă cu cea pe care am precizat-o în legătură cu treptele manifestării, sau îi corespunde într-un fel sau altul? De exemplu, dacă ne limităm la punctul de vedere al individualităţii, am putea fi tentaţi să raportăm *tattva* din primul grup la starea subtilă şi pe cele din al doilea grup la starea grosieră, cu atât mai mult cu cât într-un anume sens mani-

festarea subtilă este productivă pentru starea grosieră, în timp ce aceasta nu mai este productivă față de nicio altă stare; dar lucrurile sunt mai puțin simple în realitate. În sfârșit, în primul grup se află, mai întâi, *Buddhi*, care este elementul informal la care făceam referire mai înainte; în ceea ce privește celelalte *tattva* cu care este în legătură, *ahankāra* și *tanmātra*, acestea aparțin domeniului manifestării subtile. Pe de altă parte, în a doua grupă, *bhūta* aparțin incontestabil domeniului manifestării grosiere, deoarece sunt elementele corporale; dar *manas*, nefiind deloc corporal, trebuie raportat la manifestarea subtilă, cel puțin în el însuși, deși activitatea sa are consecințe în raport cu manifestarea grosieră; și celelalte *indriya* au, într-un fel anume, un dublu aspect, putând fi considerate totodată ca facultăți și ca organe, deci din punct de vedere psihic și corporal, adică tot la nivelul stării subtile și al stării corporale.

Trebuie să se înțeleagă bine că ceea ce este considerat ca stare subtilă, în toate acestea, nu este decât ceea ce privește starea individuală umană, în modalitățile sale extracorporale; și chiar dacă sunt superioare modalității corporale prin faptul că ele conțin principiul imediat (în același timp domeniul lor extinzându-se mult mai departe), totuși, dacă le considerăm în ansamblul Existenței universale, ele aparțin încă aceleiași trepte a acestei Existențe, în care este situată complet starea umană.

Aceeași remarcă este valabilă și atunci când spunem că manifestarea subtilă este productivă pentru manifestarea grosieră: pentru ca această afirmație să fie riguros exactă, trebuie adăugată precizarea pe care am făcut-o deja în ceea ce o privește pe prima, căci un raport asemănător nu poate fi stabilit pentru alte stări în mod egal individuale, dar nu umane, și care sunt pe de-a întregul diferite prin condițiile lor (în afară de prezența formei), stări pe care suntem obligați să le cuprindem în manifestarea subtilă, așa cum am

explicat, de vreme ce luăm ca termen de comparație, inevitabil, individualitatea umană, dându-ne seama totuși că această stare nu este în realitate nici mai mult nici mai puțin decât o altă stare oarecare.

O ultimă observație este necesară: când se vorbește despre ordinea dezvoltării posibilităților de manifestare, sau de ordinea în care trebuie să fie enumerate elementele care corespund diferitelor faze ale acestei dezvoltări, trebuie avut grijă să se precizeze că un atare ordin nu implică decât o succesiune pur logică, care traduce de altfel o înlănțuire ontologică reală, și că nu poate fi în niciun caz o succesiune temporală. Dezvoltarea în timp nu corespunde decât unei condiții speciale de existență, care este una dintre cele ce definesc domeniul în care este conținută starea umană; și există un număr indefinit de alte moduri de dezvoltare în mod egal posibile, și în mod egal cuprinse în manifestarea universală.

Individualitatea umană nu poate fi, deci, situată temporal în raport cu celelalte stări ale ființei, deoarece acestea, într-un mod general, sunt extratemporale, și aceasta chiar când este vorba de stări ce se află, la fel, în manifestarea formală. Vom adăuga și că anumite extensiuni ale individualității umane, în afara modalității corporale, scapă timpului, fără a se sustrage totuși condițiilor generale ale stării căreia aparține această individualitate, în așa fel încât ele se situează cu adevărat în simple prelungiri ale acestei stări; vom avea ocazia, desigur, să explicăm, în alte studii, cum anume aceste prelungiri pot fi atinse prin suprimarea uneia sau alteia dintre condițiile al căror ansamblu complet definește lumea corporală.

Dacă astfel se prezintă lucrurile, înțelegem cu atât mai mult că nu poate fi vorba de a interveni condiția temporală în ceea ce nu aparține acestei stări, și nici, prin urmare, în raporturile stării umane integrale cu alte stări; cu atât mai mult atunci când este vorba despre un principiu comun al

tuturor stărilor de manifestare, sau de un element care, fiind deja manifestat, este superior oricărei manifestări formale, cum este cel pe care l-am abordat în primul rând.

CAPITOLUL VII

BUDDHI

SAU INTELECTUL SUPERIOR

Prima treaptă a manifestării lui *Ātmā*, înțelegând această expresie în sensul pe care l-am precizat în capitolul precedent, este Intellectul superior (*Buddhi*), care, așa cum am spus înaintea, mai este numit și *Mahat* sau „marele principiu”: este al doilea din cele douăzeci și cinci de principii menționate de *Sāṅkhya*, deci primul dintre toate producțiile lui *Prakṛiti*. Acest principiu este de ordin universal, deoarece este informal; totodată nu trebuie uitat că el aparține deja manifestării, și de aceea el apare din *Prakṛiti*, căci toată manifestarea, indiferent de treapta considerată, presupune în mod necesar acești doi termeni corelativi și complementari care sunt *Puruṣa* și *Prakṛiti*, „esența” și „substanța”. Nu este mai puțin adevărat că *Buddhi* depășește domeniul, nu numai al individualității umane, dar al oricărei stări individuale oricare ar fi aceea, și din acest motiv își justifică numele de *Mahat*; el nu este niciodată individualizat în realitate, și numai în stadiul următor vom afla individualitatea manifestată, cu conștiința particulară (sau mai bine spus „particularizată”) a „eului”.

Buddhi, considerat în raport cu individualitatea umană sau cu oricare stare individuală, este principiul imediat, dar transcendent, așa cum, din punctul de vedere al Existenței

universale, manifestarea informală este pentru manifestarea formală; și este în același timp ceea ce am putea numi expresia personalității în manifestare, deci ceea ce unifică ființa de-a lungul multiplicității indefinite a stărilor sale individuale (starea umană, în toată extensia sa, nefiind decât una dintre stări printre celelalte). Cu alte cuvinte, dacă privim „Sinele” (*Ātmā*) sau personalitatea ca fiind Soarele spiritual¹ care strălucește în centrul ființei totale, *Buddhi* va fi raza ce emană direct din acest soare și care luminează în toată integralitatea sa starea individuală pe care noi am considerat-o în mod special, legând-o de toate celelalte stări individuale ale aceleiași ființe, sau și mai general, de toate stările sale manifestate (individuale și non-individuale) și, dincolo de acestea, de centrul însuși.

Este potrivit să remarcăm aici, fără a insista prea mult pentru a nu ne îndepărta de cursul expunerii noastre, că, datorită unității fundamentale a ființei în toate stările sale, trebuie considerat centrul fiecărei stări, în care se proiectează această rază spirituală, ca identificat virtual, dacă nu efectiv, cu centrul ființei totale; și pentru aceasta o stare oarecare, și starea umană la fel de bine ca oricare alta, poate fi luată ca bază pentru realizarea „Identității Supreme”. În mod precis și în acest sens, în virtutea acestei identificări putem spune, așa cum am făcut-o mai înainte, că *Puruṣa* însuși sălășluiește în centrul individualității umane, adică în punctul în care intersecția razei spirituale cu domeniul posibilităților vitale determină „sufletul viu” (*jīvātmā*).²

¹ Pentru sensul care trebuie dat acestei expresii vom revedea observația pe care am făcut-o în legătură cu „Spiritul Universal”.

² Este evident că dorim să vorbim aici nu de un punct matematic, ci de ceea ce am putea numi în mod analogic un punct metafizic, dar fără ca o atare expresie să evoce ideea unei monade leibnitziene, deoarece *jīvātmā* nu este decât o manifestare particulară și contingentă a lui *Ātmā*, iar existența sa separată este în mod propriu iluzorie. Simbolismul geometric la care ne referim va fi de altfel expus într-un alt studiu, împreună cu toate dezvoltările de care este susceptibil.

Pe de altă parte, *Buddhi*, ca orice provine din dezvoltarea posibilităților lui *Prakriti*, participă la cele trei *guna*; de aceea privit sub raportul cunoașterii distinctive (*vijñāna*) este conceput a fiind ternar, iar în ordinea Existenței universale, este identificat cu *Trimūrți* divin:

Mahat devine conceput distinct ca trei Zei (sau trei aspecte ale Luminii inteligibile, căci aceasta este semnificația, în mod propriu, a cuvântului sanscrit *Deva*, pentru care cuvântul „Dumnezeu” este, de altfel, echivalentul exact)³ prin influența celor trei *guna*, fiind o singură manifestare (*mūrți*) în trei Zei. În Universal, este Divinitatea (*Īśvara*, nu în sine, ci sub cele trei aspecte principale de *Brahmā*, *Vișnu* și *Śiva*, care constituie *Trimūrți* sau „tripla manifestare”); dar, privit distributiv, (sub aspectul, de altfel pur contingent, al „separativității”) aparține (fără a fi totuși individualizat în sine) ființelor individuale (cărora le comunică posibilitatea de participare la atributele divine, adică la natura însăși a Ființei Universale, principiul oricărei existențe).⁴

Este lesne de văzut că *Buddhi* este considerat aici în raporturile sale, respectiv, cu primii doi dintre cei trei *Puruṣa* despre care vorbește *Bhagavad-Gītā*: în ordinea „macrocosmică”, cel care este desemnat ca „imuabil” este *Īśvara* însuși, iar *Trimūrți* este expresia în mod manifestat (este vorba, bineînțeles, despre manifestarea informală, întrucât aici nu există nimic individual); și se spune că celălalt este „împărțit între toate ființele”. La fel, în ordinea „microcosmică”, *Buddhi* poate fi privit deopotrivă în raport cu personalitatea (*Ātmā*)

³ Dacă dăm cuvântului „Dumnezeu” sensul pe care-l ia ulterior în limbile occidentale, pluralul ar fi un non-sens la fel de bine din punctul de vedere hindus precum și din cel iudeo-creștin și musulman, căci acest cuvânt, așa cum am arătat mai înainte, nu s-ar putea aplica decât lui *Īśvara* în mod exclusiv, în unitatea sa indivizibilă care este cea a Ființei Universale, oricare ar fi multiplicitatea de aspecte sub care poate fi privită în plan secundar.

⁴ *Matsya-Purāna*. Vom remarca faptul că *Buddhi* nu este fără un anumit raport cu *Logos*-ul alexandrin.

și în raport cu „sufletul viu” (*jīvātmā*), acesta din urmă nefiind decât reflectarea personalității în starea individuală umană, reflectare care nu ar fi existat fără intermedierea lui *Buddhi*: reamintim aici simbolul soarelui și al imaginii sale oglindite în apă; *Buddhi* este, am mai spus, raza ce determină formarea acestei imagini și care, în același timp, o leagă de sursa luminoasă.

În virtutea acestui dublu raport menționat și a rolului de intermediar între personalitate și individualitate se poate, în pofida a tot ce este în mod necesar inadecvat într-un asemenea mod de exprimare, considera intelectul ca trecând într-un anume fel de la starea de putere universală la starea individuală, dar fără a înceta cu adevărat să fie ceea ce este, și numai prin intersecția cu domeniul special al anumitor condiții de existență, prin care este definită individualitatea considerată; și atunci el produce, ca rezultat al acestei intersecții, conștiința individuală (*ahankāra*), implicată în „sufletul viu” (*jīvātmā*) căruia îi este inerentă.

Așa cum am mai arătat, această conștiință, care este al treilea principiu din *Sāṅkhya*, dă naștere la noțiunea de „eu” (*aham*, de unde și numele de *ahankāra*, literal: „ceea ce face eul”), căci are ca funcțiune proprie de a prescrie convingerea individuală (*abhimāna*), adică în mod precis, noțiunea de „eu sunt” în relație cu obiectele externe (*bāhya*) și interne (*abhyantara*), care sunt, respectiv, obiectele percepției (*pratyaksha*) și ale contemplației (*dhyāna*). Iar ansamblul acestor obiecte este desemnat de termenul *idam*, „aceasta”, atunci când este conceput în opoziție cu *aham* sau „eul”, opoziție cu totul relativă și foarte diferită de cea pe care filosofi moderni pretind să o stabilească între „subiect” și „obiect”, sau între „spirit” și „lucruri”. Astfel, conștiința individuală apare imediat – dar cu titlu de simplă modalitate „condiționată” – din principiul intelectual, și, la rândul său, produce toate celelalte principii sau elemente speciale ale individualității umane, de care ne vom ocupa mai departe.

CAPITOLUL VIII

MANAS SAU SIMȚUL INTERN. CELE ZECE FACULTĂȚI EXTERNE DE SENZAȚIE ȘI DE ACȚIUNE

După conștiința individuală (*ahankāra*), enumerarea făcută de *Sāṅkhya* pentru *tattva* comportă, în aceeași grupă a „producțiilor productive”, cinci *tanmātra*, determinații elementare subtile, deci necorporale și non-perceptibile exterioare, care sunt, într-un mod direct, principiile respective ale celor cinci *bhūta* sau elemente corporale și sensibile, și care au expresia lor definită în condițiile înseși ale existenței individuale pe treapta pe care se situează starea umană. Cuvântul *tanmātra* semnifică literal „desemnare” (*mātra*, măsură, determinare) delimitând domeniul propriu al unei anumite calități (*tad* sau *tat*, pronume neutru, „acela”, luat aici în sensul de „quiditate”, ca în cuvântul arab *dāt*)¹ în Existența universală; dar nu este locul să intrăm în dezvoltări mai ample asupra acestui punct. Vom spune numai că cele cinci *tanmātra* sunt desemnate în mod obișnuit prin numele de calități sensibile: auditiv sau sonor (*śabda*), tactil (*sparsā*), vizual (*rūpa*, cu dublul sens de formă și culoare), sapid (*rasa*), olfactiv (*gandha*).

¹ Este momentul să remarcăm faptul că aceste cuvinte *tat* și *dāt* sunt, fonetic, identice între ele și mai sunt cu cuvântul englezesc *that*, care are exact același sens.

Însă aceste calități nu pot fi considerate aici decât în stare principală, într-o oarecare măsură, și „nede dezvoltate” deoarece numai prin *bhūta* ele se vor manifesta efectiv în ordinea sensibilă; iar raportul *tanmātra-bhūta* este, pe treapta sa relativă, analog cu raportul „esență”-„substanță”, în așa fel încât putem da pentru *tanmātra* denumirea de „esențe elementare”.² Cele cinci *bhūta* sunt, în ordinea producerii lor sau a manifestării lor (ordine corespunzătoare aceleia care a fost indicată pentru *tanmātra*, deoarece fiecare element aparține unei calități sensibile): Eterul (*ākāśa*), Aerul (*vāyu*), Focul (*tejas*), Apa (*ap*) și Pământul (*prthivī* sau *prithivī*); din ele se formează întreaga manifestare grosieră sau corporală.

Între *tanmātra* și *bhūta*, și constituind cu acestea din urmă grupul „producțiilor neproductive”, sunt unsprezece facultăți distincte, în mod propriu individuale, care proced din *ahankāra*, și care, în același timp, participă la cele cinci *tanmātra*. Din cele unsprezece facultăți despre care este vorba, zece sunt externe: cinci de senzație și cinci de acțiune; a unsprezecelea, a cărei natură ține și de unele și de celelalte, este simțul intern sau facultatea mentală (*manas*), iar aceasta din urmă este unită direct cu conștiința (*ahankāra*)³. Gândirea individuală trebuie raportată la *manas*, care este de ordin formal (și înțelegem aici rațiunea, ca și memoria și imaginația)⁴, și care nu este în nici un fel inerent intelectului transcendent (*Buddhi*), ale cărei atribuții sunt în mod esențial informale. Vom mai remarca aici, tot în legătură cu Aristotel, că intelectul pur este de ordin transcendent și are ca obiect propriu

² Într-un sens foarte apropiat de această considerație *tanmātra* sunt numite de Fabre d'Olivet „elementizare inteligibilă”, în interpretarea pe care el o face *Genezei* (*La Langue hebraïque restituée*).

³ Despre producerea acestor diverse principii, considerate din punct de vedere „macrocosmic”, cf. *Mānava-Dharma-Shāstra* (Legea lui Manu), Adhyāya 1, śloka 14-20.

⁴ În acest sens, fără îndoială, trebuie înțeles ceea ce spune Aristotel, și anume că „omul (ca individ) nu gândește niciodată fără imagini”, adică fără forme.

cunoașterea principiilor universale; această cunoaștere, care nu are nimic discursiv, este obținută direct și imediat prin intuiție intelectuală, care, o spunem pentru a evita orice confuzie, nu are nimic comun cu pretinsa „intuiție”, numai de ordin senzitiv și vital, care joacă un așa de mare rol în teoriile, net antimetafizice, ale anumitor filozofi contemporani.

În ceea ce privește dezvoltarea diferitelor facultăți ale omului individual, nu avem decât să reproducem învățătura pe care o găsim în *Brahma-Sūtra*:

„Intellectul, simțul intern, ca și facultățile de senzație și acțiune, se dezvoltă (în manifestare) și sunt resorbite (în non-manifestat) în ordine asemănătoare (dar pentru resorbire, în sensul invers dezvoltării)⁵, ordine care este totdeauna cea a elementelor din care aceste facultăți apar la constituirea lor⁶ (cu excepția totuși a intelectului, care se dezvoltă, în ordinea informală, prealabil oricărui principiu formal sau în mod propriu individual).

Cât despre *Puruṣa* (sau *Ātmā*), emanația sa (considerat drept personalitatea unei ființe) nu este o naștere (chiar în accepțiunea cea mai extinsă a termenului de care este susceptibil acesta)⁷, nici o producere (determinând un punct de plecare pentru existența sa efectivă, așa cum se întâmplă pentru tot ce provine din *Prakṛiti*). Nu-i putem desemna nicio limită (printr-o condiție particulară de existență), căci,

⁵ Reamintim că nu poate fi vorba în nici un caz de o ordine a succesiunii temporale.

⁶ Poate fi vorba aici atât de *tanmātra* cât și de *bhūta*, după cum *indriya* sunt considerate în stare subtilă sau în stare grosieră, adică „facultăți” sau „organe”.

⁷ Putem numi „naștere” și „moarte” începutul și sfârșitul unui ciclu oarecare, adică al existenței unei stări de manifestare, și nu numai în cazul stării umane; așa cum vom explica în continuare, trecerea de la o stare la alta este totodată o moarte și o naștere, după cum anume considerăm în raport cu starea antecedentă și cu cea consecventă.

fiind identic cu Supremul *Brahma*, participă la esența Sa infinită⁸ (implicând posesia atributelor divine, cel puțin virtual, și chiar actual câtă vreme această participare este efectiv realizată prin „Identitatea Supremă”, fără a mai vorbi despre ceea ce este dincolo de orice atribute, deoarece aici avem de-a face cu Supremul *Brahma*, care este *nirguna*, și nu doar de *Brahma* ca *saguna*, adică *Īśvara*⁹.

El este activ, dar numai în principiu (deci „non-acțional”) ¹⁰, căci această activitate (*kartritva*) nu îi este esențială și inerentă, nefiind pentru el decât eventuală și contingentă (relativ numai la stările sale de manifestare). Asemeni dulgherului ce ține în mână sa securea și celelalte unelte și apoi, punându-le deoparte, se bucură de liniște și de repaus, tot astfel și acest *Ātmā*, în unirea sa cu uneltele (prin mijlocirea cărora facultățile principiale sunt exprimate și dezvoltate în fiecare din stările de manifestare, și care astfel nu sunt altceva decât aceste facultăți manifestate cu organele lor respective), este activ (cu toate că această activitate nu afectează în nici un fel natura sa intimă) și apoi, părăsindu-le, se bucură de repaus și liniște (în „non-acțional”, deci în sine însuși, din care niciodată nu a ieșit)”.¹¹

„Diferitele facultăți de senzație și de acțiune (desemnate prin termenul *prāna* într-o accepțiune secundară) sunt în

⁸ Cuvântul „esență” când este aplicat astfel analogic, nu este deloc corelativ cu „substanță”; de altminteri, ceea ce are un corelativ oarecare nu poate fi infinit. La fel, cuvântul „natură”, aplicat la Ființa Universală, sau chiar la ceea ce este dincolo de Ființă, pierde complet sensul propriu și etimologic cu ideea de „devenire” ce este implicată.

⁹ Posesia atributelor divine este numită în sanscrită *aiśvarya*, ca fiind o adevărată „conaturalitate” cu *Īśvara*.

¹⁰ Aristotel are dreptate să insiste și asupra acestui punct, în sensul că primul motor al oricărui lucru (sau principiul mișcării) trebuie să fie el însuși imobil, ceea ce înseamnă, cu alți termeni, că principiul oricărei acțiuni trebuie să fie „non-acțional”.

¹¹ *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Pāda 3, sūtra 15-17 și 33-40.

număr de unsprezece: cinci de senzație (*buddhindriya* sau *jñānendriya*, mijloace sau instrumente de cunoaștere în domeniul lor particular), cinci de acțiune (*karmendriya*), și simțul intern (*manas*).

Acolo unde se specifică un număr mai mare (treisprezece), termenul *indriya* este folosit în sensul său cel mai extins și mai cuprinzător, distingându-se în *manas*, din cauza pluralității funcțiunilor sale: intelectul (nu în el însuși și în ordinea transcendentă, ci ca o determinare particulară în raport cu individul), conștiința individuală (*ahankāra*, de care *manas* nu poate fi separat) și simțul intern propriu-zis (ceea ce filosofi scolastici numesc „sensorium commune”).

Acolo unde se specifică un număr mai mic (de obicei șapte), același termen este utilizat într-o accepțiune mai restrânsă: astfel, se vorbește despre șapte organe senzitive, relativ la cei doi ochi, cele două urechi, cele două nări și gura sau limba (în așa fel încât, în acest caz, este vorba numai despre cele șapte deschideri sau orificii ale capului).

Cele unsprezece facultăți mai înainte menționate (cu toate că sunt desemnate în ansamblul lor prin termenul *prāna*) nu sunt (ca cele cinci *vāyu*, despre care vom vorbi mai încolo) simple modificări ale *mukhya-prāna* sau actul vital principal (respirația, cu asimilația care rezultă la acest nivel), ci principii distincte (din punctul de vedere special, al individualității umane).¹²

Termenul *prāna*, în accepțiunea cea mai obișnuită, înseamnă la propriu „suflu vital”; dar, în anumite texte vedice, ceea ce este desemnat astfel este, în sens universal, identificat în principiu cu *Brahma* însuși, ca atunci când se spune că, în somnul profund (*susupti*), toate facultățile se resorb în *prāna*, căci, „în timp ce un om doarme fără vise, principiul său spiritual (*Ātmā* considerat în raport cu el) este una cu

¹² *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Pāda 4, sūtra 1-7.

Brahma”¹³, această stare fiind dincolo de distincțiune, deci, în mod autentic supra-individual: de aceea cuvântul *svapiti*, „el doarme”, este interpretat prin *svam apīto bhavati*, „el a intrat în propriul („Sine”)”.¹⁴

În ceea ce privește cuvântul *indriya*, el semnifică, la propriu „putere”, care este și sensul prim al termenului „facultate”; dar, prin extensie, semnificația sa, așa cum am arătat, cuprinde totodată și facultatea și organul său corporal, ansamblu ce este considerat ca constituind fie un instrument de cunoaștere (*buddhi* sau *jñāna*, acești termeni fiind luați aici în accepțiunea lor cea mai largă), fie unul de acțiune (*karma*) și care sunt desemnate astfel printr-un singur și același cuvânt.

Cele cinci instrumente senzoriale sunt: urechile sau auzul (*śrotra*), pielea sau pipăitul (*tvac*), ochii sau văzul (*chaksus*), limba sau gustul (*rasana*), nasul sau mirosul (*ghrāna*), fiind astfel enumerate în ordinea dezvoltării simțurilor, care este cea a elementelor (*bhūta*) corespunzătoare; dar, pentru a expune în detaliu această corespondență, ar fi necesar să se trateze complet condițiile existenței corporale, ceea ce nu putem face aici.

Cele cinci instrumente de acțiune sunt: organele de excreție (*pāyu*), organele generatoare (*upastha*), mâinile (*pāni*), picioarele (*pāda*) și, în sfârșit, vocea sau organul vorbirii (*vāc*)¹⁵, care este enumerat al zecelea. *Manas* trebuie considerat ca al unsprezecelea, având prin natura sa dubla funcțiune, ca servind totodată senzației și acțiunii, și, prin urmare, participând la proprietățile ambelor, pe care le centralizează, într-un anume fel, în sine¹⁶.

¹³ Comentariul lui Śankarāchārya la *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 3, Pāda 2, sūtra 7.

¹⁴ *Chāndogya Upaniṣad*, Prapāthaka 6, Khanda 8, Śruti 1. Desigur că aici este vorba despre o interpretare prin procedeele *Nirukta*, și nu de o derivare etimologică.

¹⁵ Cuvântul *vāc* este identic cu latinul *vox*.

¹⁶ *Mānava-Dharma-Śāstra*, Adhyāya 2, śloka 89-92.

După *Sāṅkhya*, aceste facultăți, cu organele lor respective, sunt, distingând trei principii în *manas*, cele treisprezece instrumente ale cunoașterii în domeniul individualității umane (căci acțiunea nu are finalitate în sine, ci numai în raport cu cunoașterea): trei interne și zece externe, comparate cu trei santinele și zece porți (caracterul conștient fiind inerent primelor dar nu și celorlalte zece, considerându-le distinct). Un simț corporal percepe și un organ de acțiune execută (unul fiind, într-o oarecare măsură „intrarea” și celălalt fiind „ieșirea”: există aici două faze succesive și complementare, prima fiind o mișcare centripetă, iar cea de a doua una centrifugă); între cele două, simțul intern (*manas*) examinează; conștiința (*ahankāra*) face aplicația individuală, adică asimilarea percepției cu „eul”, aceasta făcând parte din el cu titlu de modificare secundară; și, în fine, intelectul pur (*Buddhi*) transpune în Universal datele facultăților precedente.

CAPITOLUL IX

ÎNVELIȘURILE „SINELUI”. CELE CINCI VĂYU SAU FUNCȚIILE VITALE

Puruṣa sau *Ātmā*, manifestându-se ca *jīvātmā* în forma vie de ființă individuală, este considerat, conform *Vedānta*, ca fiind acoperit cu o serie de „învelișuri” (*kośa*) sau „vehicule” succesive, reprezentând tot atâtea faze ale manifestării sale, fiind cu totul eronat să le asimilăm cu „corpuri”, deoarece numai ultima fază este de ordin corporal. Trebuie remarcat faptul că nu se poate spune, cu toată rigoarea, că *Ātmā* este în realitate conținut în tot atâtea învelișuri, deoarece, prin chiar natura sa, nu este susceptibil de nicio limitare și nu este în nici un fel condiționat prin o stare de manifestare, oricare ar fi aceea¹.

Primul înveliș (*ānandamaya-kośa*, particula *maya* semnificând „ceea ce este făcut din” sau „care constă în”, precizând cuvântul de care este însoțit) nu este altceva decât ansamblul însuși al tuturor posibilităților de manifestare pe care *Ātmā* le are în sine, în „permanenta sa actualitate”, în starea principală și nediferențiată. Este numit „făcut din Beatitudine”

¹ În *Taittirīya Upaniṣad*, Valli 2, Anuvāka 8, Śruti 1, și Valli 3, Anuvāka 10 și Śruti 5, desemnările diferitelor învelișuri sunt raportate direct la „Sine”, în funcție de cum se consideră în raport cu una sau alta dintre stările de manifestare.

(*Ānanda*) deoarece „Sinele”, în această stare primordială, se bucură de plenitudinea propriei sale ființe, acesta [învelișul prim] nefiind într-adevăr cu nimic diferit de „Sine”; este superior existenței condiționate, care îl presupune, și se situează pe treapta Ființei pure: pentru aceasta este considerat ca fiind caracteristic lui *Īśvara*². Suntem aici, deci, în ordinea informală; numai când este considerat în raport cu manifestarea formală, în măsura în care principiul acesteia se află conținut în ea, putem spune că aceasta este forma principială sau cauzală (*kāraṇa-śarīra*), cea prin care forma va fi manifestată și actualizată în stadiile următoare.

Al doilea înveliș (*viññānamaya-kośa*) este format din Lumina (în sens inteligibil) direct reflectată de Conștiință, integrală și universală (*Jñāna*, particula *vi* implicând modul distinctiv)³; este compus din cinci „esențe elementare” (*tanmātra*), „conceptibile” dar nu „perceptibile”, în starea lor subtilă; învelișul constă din joncțiunea intelectului superior (*Buddhi*) cu facultățile principiale de percepție ce apar, respectiv cele cinci *tanmātra*, și a căror dezvoltare exterioară va constitui cele cinci simțuri ale individualității corporale⁴.

² În timp ce celelalte desemnări (ale celorlalte patru învelișuri care urmează) pot fi considerate ca fiind caracteristice lui *jīvātmā*, *ānandamaya-kośa* corespunde nu numai lui *Īśvara* dar, de asemenea, prin transpoziție lui *Paramātmā* chiar sau Supremul *Brahma* și de aceea se spune în *Taittirīya Upaniṣad*, Valli 2, Anuvāka 5, Śruti 1: „Diferit de cel care constă în cunoașterea distinctivă (*viññānamaya*) este celălalt Sine interior (*anyo'ntara Ātmā*) care constă în Beatitudine (*ānandamaya*)”. Cf. *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 1, Pāda 1, sūtra 12-19.

³ Cuvântul sanscrit *Jñāna* este identic cu grecescul Γνώσις prin rădăcina sa, care este de altfel cea a cuvântului „cunoaștere” (de la cognoscere), și care exprimă o idee de „producere” și de „generare”, deoarece ființa „devine” ceea ce cunoaște și se realizează pe ea însăși prin această cunoaștere.

⁴ Începând cu acest al doilea înveliș se aplică în mod propriu termenul de *śarīra* mai degrabă decât dăm acestui cuvânt, interpretat prin metodele *Nirukta*, semnificația de „dependent de șase (principii)” adică de *Buddhi* (sau de *ahankāra*, cel care derivă direct și care este primul principiu de ordin individual) și cele cinci *tanmātra* (*Mānava-Dharma-Śāstra*, Adhyāya 1, śloka 17.).

Al treilea înveliș (*manomaya-kośa*), în care simțul intern (*manas*) este unit cu precedentul, implică, în mod simplu, conștiința mentală⁵ sau facultatea de a gândi, care, așa cum am spus mai înainte, este de ordin exclusiv individual și formal și a cărei dezvoltare procede din iradierea în mod reflectat a intelectului superior în starea individuală determinată, care este aici starea umană.

Al patrulea înveliș (*prānamaya-kośa*) cuprinde facultățile ce apar din „suflul vital” (*prāna*), adică cele cinci *vāyu* (modalități ale acestei *prāna*), precum și facultățile de acțiune și cele de senzație (acestea din urmă existând deja în stare principală în cele două învelișuri precedente, ca facultăți pur „conceptive”, în vreme ce, pe de altă parte, nu putea fi vorba de nici un fel de acțiune, și nici, cu atât mai mult, de percepție exterioară).

Ansamblul celor trei învelișuri (*vijñānamaya-kośa*, *manomaya-kośa* și *prānamaya-kośa*) constituie forma subtilă (*sūkśma-śarīra* sau *linga-śarīra*), în opoziție cu forma grosieră sau corporală (*sthūla-śarīra*); regăsim aici distincția celor două moduri de manifestare formală despre care am vorbit deja în mai multe rânduri.

Cele cinci funcțiuni sau acțiuni vitale sunt numite *vāyu*, cu toate că ele nu sunt propriu-zis aer sau vânt (acesta fiind sensul general al cuvântului *vāyu* sau *vāta*, derivat de la rădăcina verbală *vā*, a merge, a se mișca, și care desemnează în mod obișnuit elementul aer, a cărui mobilitate este una din principalele caracteristici)⁶, cu atât mai mult cât se raportează la starea subtilă și nu la starea corporală; dar ele

⁵ Înțelegem prin această expresie ceva mai mult, ca determinare, decât conștiința individuală pur și simplu: s-ar putea spune că este rezultatul uni-rării lui *manas* cu *ahankāra*.

⁶ S-ar putea raporta aceasta la ceea ce noi am spus, într-o notă precedentă, referitor la diferitele aplicații ale cuvântului ebraic *Ruah*, ce corespunde perfect termenului sanscrit *vāyu*.

sunt, cum am spus, modalități ale „suflului vital” (*prāna*, sau în sens mai general *ana*)⁷, considerat în principal în raporturile sale cu respirația.

Aceste raporturi sunt următoarele: 1. aspirația, adică respirația considerată ca ascendentă în faza inițială (*prāna*, în sensul strict al acestui cuvânt) și atrăgând elementele neindividualizate încă din ambianța cosmică pentru a le face să participe la conștiința individuală prin asimilare; 2. inspirația, considerată ca descendentă într-o fază următoare (*apāna*) și prin care aceste elemente pătrund în individualitate; 3. o fază intermediară între cele două precedente (*vyāna*) constând, pe de o parte, în ansamblul acțiunilor și reacțiunilor reciproce care se produc în contactul dintre individ și elementele ambiante și, pe de altă parte, în diferitele momente vitale ce rezultă de aici și a căror corespondență în organismul corporal este circulația sanguină; 4. expirația (*udāna*), care proiectează suflul, transformându-l, dincolo de limitele individualității restrânse (adică redusă numai la modalitățile care sunt comun dezvoltate la toți oamenii), în domeniul posibilităților individualității extinse, privită în integralitatea sa⁸; 5. digestia, sau asimilația substanțială intimă (*samāna*), prin care elementele absorbite devin parte integrantă a individualității⁹. Este specificat foarte clar că nu este vorba aici de o simplă operație a unuia sau a mai multor organe corporale; este lesne să ne dăm seama că toate acestea nu trebuie

⁷ Rădăcina an se regăsește, cu aceeași semnificație, în grecescul ἀνεμος, „suflu” sau „vânt”, și în latinescul *anima*, „suflet”, al cărui sens propriu și primar este exact acela de „suflu vital”.

⁸ Este de remarcat faptul că termenul „a expira” semnifică totodată „a elimina suflul” (în respirație) și „a muri” (în ceea ce privește partea corporală a individualității umane) [a-și da sufletul, a da afară sufletul cu ultima expirație, când sufletul părăsește corpul]; aceste două sensuri sunt în raport cu *udāna*, despre care este vorba în acest moment.

⁹ *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Pāda 4, sūtra 8-13. – Cf. *Chāndogya Upanișad*, Prapāthaka 5, Khanda 19-23; *Maitri Upanișad*, Prapāthaka 2, Śruti 6.

înțelese numai ca funcțiuni fiziologice analogic corespunzătoare, ci asimilarea vitală în sensul cel mai amplu.

Al cincilea înveliș, și ultimul, este forma corporală sau grosieră (*sthūla-śarīra*) ce corespunde, pentru starea umană, modului de manifestare cel mai exterior; este învelișul de hrană (*annamaya-kośa*), compus din cinci elemente sensibile (*bhūta*), de la care plecând sunt constituite corpurile. El se asimilează elementelor combinate primite în hrană (*anna*, cuvânt derivat din rădăcina verbală *ad*, a mânca)¹⁰, secretând părțile cele mai fine care rămân în circulația organică și excretând sau eliminând pe cele mai grosiere, cu excepția celor care sunt depozitate în oase. Ca rezultat al acestei asimilări, substanțele de natura pământului devin carne; cele de natura apei, sânge; cele de natura focului, grăsime, măduvă și sistemul nervos (materia fosforee); căci sunt substanțe corporale în care natura unuia sau a altuia dintre elemente predomină, cu toate că ele sunt formate din toate cele cinci elemente¹¹.

Orice ființă organizată, care se prezintă într-o atare formă corporală, are, pe o treaptă mai mult sau mai puțin complet dezvoltată, cele unsprezece facultăți individuale despre care am vorbit mai înainte și, așa cum am mai văzut, aceste facultăți sunt manifestate în forma ființei prin intermediul celor unsprezece organe corespunzătoare (*avayava*, desemnare care este aplicată de asemenea și stării subtile dar numai prin analogie cu starea grosieră). Conform lui Śankarāchārya¹²,

¹⁰ Această rădăcină este și cea a cuvântului latin *edere* și, de asemenea, chiar dacă sub o formă alterată, englezescului *eat* și germanului *essen*.

¹¹ *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Pāda 4, sūtra 21; Cf. *Chāndogya Upaniṣad*, Prapāthaka 6, Khanda 5, Śruti 1-3.

¹² Comentariu la *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 3, Pāda 1, sūtra 20-21. – Cf. *Chāndogya Upaniṣad*, Prapāthaka 6, Khanda 3, Śruti 1; *Aitareya Upaniṣad*, Khanda 5, Śruti 3. Acest din urmă text, în afară de cele trei clase de ființe vii care sunt enumerate în alte părți, menționează o a patra, anume ființele născute din căldura umedă (*svedaju*); dar aceasta poate fi atașată la cea a germiniparelor.

distingem trei clase de ființe organizate după modul lor de reproducere: 1. viviparele (*jīvaja*, sau *yonija*, sau *jarāyuja*), cum sunt oamenii și mamiferele; 2. oviparele (*āndaja*), cum sunt păsările, reptilele, peștii și insectele; 3. germiniparele (*udbhijja*), care cuprind totodată animalele inferioare și plantele, primele mobile, ce se nasc, în principal în apă, în timp ce celelalte, care sunt imobile, se nasc, de obicei din pământ; totodată, conform multor pasaje din *Veda*, hrana (*anna*), adică vegetalul (*ośadhi*), apare tot din apă, căci ploaia (*varśa*) este cea care fertilizează pământul¹³.

¹³ A se vedea în special *Chāndogya Upaniṣad*, Prapāthaka 1, Khanda 1, śruti 2: „vegetalele sunt esența (*rasa*) apei”; Prapāthaka 5, Khanda 6, śruti 2 și Prapāthaka 7, Khanda 4, śruti 2: *anna* provine sau apare din *varśa*. – Cuvântul *rasa* semnifică literal „sevă” și s-a văzut mai înainte că semnifică „gust” sau „savoare”; în limba franceză, de asemenea, „seve” și „saveur” au aceeași rădăcină (*sap*) care este în același timp și cea a lui „savoir” [„a ști”] (în latină *sapere*), datorită analogiei care există între asimilarea nutritivă în ordinea corporală și asimilarea cognitivă în ordinea mentală și intelectuală. – Mai trebuie remarcat și faptul că termenul *anna* desemnează uneori chiar elementul pământ, care este ultimul în ordinea dezvoltării și care derivă de asemenea din elementul apă ce îl precedă imediat (*Chāndogya Upaniṣad*, Prapāthaka 6, Khanda 2, śruti 4).

CAPITOLUL X

UNITATEA ȘI IDENTITATEA ESEȚIALE ALE „SINELUI” ÎN TOATE STĂRILE FIINȚEI

Aici trebuie insistat asupra unui punct esențial: și anume, că toate principiile sau elementele despre care am vorbit, care sunt descrise ca fiind distincte și care sunt astfel din punct de vedere individual, nu sunt așa decât numai din acest punct de vedere și nu constituie în realitate decât tot atâtea modalități de manifestare a „Spiritolui Universal” (*Ātmā*). Cu alte cuvinte, deși accidentale și contingente în calitate de manifestate, ele sunt expresia anumitor posibilități esențiale ale lui *Ātmā* (cele care, prin natura lor proprie, sunt posibilități de manifestare); iar aceste posibilități, în principiu și în realitatea lor profundă, nu sunt cu nimic diferite de *Ātmā*. De aceea trebuie considerate, în Universal (și nu în raport cu ființele individuale), ca fiind cu adevărat însuși *Brahma*, care este „fără dualitate” și în afara căruia nimic nu există, nici manifestat nici non-manifestat¹.

¹ Muhid-d-Din Ibn Arabî în al său *Tratat despre Unitate* (*Risālatu-l-Ahadiyah*) spune în același sens: „Allāh – fie El slăvit! – este exceptat de orice asemănător ca și de orice rival, contrastant sau oponent.” Există de altminteri, în această privință, o perfectă concordanță între *Vedānta* și esoterismul musulman.

De altfel, acest „în afară de care” este ceva ce nu poate fi infinit, fiind limitat prin chiar aceasta că lasă „în afară”; și astfel Lumea, înțelegând prin acest cuvânt ansamblul manifestării universale, nu se poate distinge de *Brahma* decât în mod iluzoriu, în timp ce *Brahma*, dimpotrivă, este „absolut distinct de ceea ce el pătrunde”², adică de Lume, deoarece lui nu i se poate aplica nici un atribut determinativ care să i se potrivească, iar manifestarea universală este riguros nulă față de Infinitatea Sa. Așa cum deja am mai remarcat, această ireciprocitate de relație antrenează condamnarea formală a „panteismului”, ca și a oricărui „imanentism”; și lucrul acesta este afirmat foarte clar în *Bhagavad-Gītā*:

Toate ființele sunt în mine, dar eu nu sunt în ele... Ființa Mea suportă ființele și, fără să fie în acestea, prin ea ele există.³

S-ar mai putea spune că *Brahma* este Totul absolut, și astfel că el este infinit, dar, pe de altă parte, dacă toate lucrurile sunt în *Brahma*, ele nu sunt deloc *Brahma* câtă vreme sunt considerate sub aspectul distincției, adică, în mod precis, ca lucruri relative și condiționate, existența lor ca atare nefiind de altminteri decât o iluzie față de realitatea supremă. Ceea ce se spune despre lucruri nu i se potrivește lui *Brahma*, nefiind decât expresia relativității, și în același timp, aceasta fiind iluzorie, distincția este și ea iluzorie, deoarece unul din termeni dispare înaintea celuilalt, nimic neputând să intre în corelație cu Infinitul. Doar în principiu toate lucrurile sunt *Brahma*, însă numai el este realitatea lor profundă; aceasta nu trebuie pierdut din vedere niciodată dacă dorim să înțelegem ceea ce va urma⁴.

² A se vedea textul din tratatul *Cunoașterea Sinelui (Ātmā-Bodha)* de Śankarāchārya, care va fi citat mai departe.

³ *Bhagavad-Gītā*, IX, 4 și 5.

⁴ Cităm aici un text daoist în care sunt exprimate aceleași idei: „Nu întrebați dacă Principiul este în aceasta sau în aceea; El este în toate ființele. De aceea

„Nicio distincție (privind modificările contingente, cum ar fi distincția agentului, acțiunii și scopului sau rezultatului acestei acțiuni) nu invalidează unitatea și identitatea esențiale ale lui *Brahma*, cum ar fi cauza (*kāraṇa*) și efectul (*kārya*)⁵. Marea este aceeași cu apele sale și nu este diferită (ca natură), cu toate că valurile, spuma, răbufnirile, picăturile și celelalte modificări accidentale prin care se manifestă aceste ape există separat sau împreună ca distincte unele de altele (când le considerăm în particular, fie sub aspectul succesiunii, fie sub cel al simultaneității, dar fără ca natura lor să înceteze, pentru aceasta să fie aceeași)⁶. Un efect nu este altceva (în esența sa) decât cauza sa (cu toate că aceasta este mai mult decât efectul); *Brahma* este unul (ca Ființă) și fără dualitate (ca Principiu Suprem); fiind Sinele însuși, El nu este separat

îi atribuim epitetele de mare, suprem, întreg, universal, total ... Cel care a făcut ca ființele să fie ființe, nu este El în-suși supus aceluiași legi ca ființele. Cel care a făcut ca toate ființele să fie limitate, este El Însuși nelimitat, infinit... În ceea ce privește manifestarea, Principiul produce succesiunea fazelor, dar nu este această succesiune (nici implicat în această succesiune). El este autorul cauzelor și al efectelor (cauza primă), dar nu este cauzele și efectele (particulare și manifestate). El este autorul condensărilor și disoluțiilor (nașteri și morți, schimbări de stare), dar nu este El însuși condensările și disoluțiile. Totul apare din El și se modifică prin și sub influența Lui. El este în toate ființele, printr-o determinare de normă; dar el nu este identic cu ființele, nefiind nici diferențiat, nici limitat” – *Huang-zî*, cap. XXII; trad. P. Wieger, pag.395-397).

⁵ *Brahma* este *kāraṇa* în aspectul de *nirguna* și este *kārya* în aspectul său de *saguna*; primul este „Supremul” sau *Para-Brahma*, al doilea este „Non-Supremul”, sau *Apara-Brahma* (care este *Īśvara*); dar nu rezultă de aici că *Brahma* încetează într-o anumită măsură să fie „fără dualitate” (*advaita*), deoarece „Non-Supremul” însuși nu este decât iluzoriu în măsura în care se distinge de „Suprem”, ca efect nefiind nimic care să fie cu adevărat și în mod esențial diferit de cauză. Vom nota că nu trebuie niciodată tradus *Para-Brahma* și *Apara-Brahma* prin „*Brahma* superior” și „*Brahma* inferior”, căci aceste expresii presupun o comparație sau o corelație ce nu poate exista în nici un fel.

⁶ Această comparație cu marea și apele sale arată că *Brahma* este considerat aici ca Posibilitatea Universală, care este totalitatea absolută a posibilităților particulare.

(prin limitări oarecare) de modificările Sale (atât formale cât și informale); El este *Ātmā* (în toate stările posibile) și *Ātmā* (în sine, în stare necondiționată) este El (și nu altul decât El)⁷.

Același pământ oferă diamante și alte minerale prețioase, dar și pietre fără valoare; același sol produce o diversitate de plante care prezintă cea mai mare varietate de frunze, flori și fructe; aceeași hrană este convertită în organism în sânge, carne și excrescențe variate, cum ar fi părul și unghiile. Așa cum laptele se încheagă spontan iar apa îngheață (fără ca această trecere de la o stare la alta să implice o schimbare de natură), la fel și *Brahma* se modifică (în multiplicitatea indefinită a manifestării universale) fără ajutorul instrumentelor sau mijloacelor exterioare de un tip oarecare (și fără ca unitatea și identitatea Sa să fie afectate prin aceasta, deci fără a putea spune că El s-a modificat în realitate, cu toate că lucrurile nu există efectiv decât ca modificări ale Sale)⁸.

⁷ Este formula însăși a Identității Supreme în forma cea mai clară ce este posibil să i se dea.

⁸ Nu trebuie să uităm, pentru a îndepărta această dificultate aparentă, că aici ne aflăm dincolo de distincția dintre *Puruṣa* și *Prakṛiti*, și că aceștia, fiind uniți în Ființă, sunt cu atât mai mult cuprinși ambii în Supremul *Brahma*. Aici ele sunt, fie-ne permis să ne exprimăm astfel, cele două aspecte complementare ale Principiului, care nu sunt de altfel două aspecte decât în raport cu concepția noastră: în măsura în care se modifică, este aspectul analog al lui *Prakṛiti*; în măsura în care El nu se modifică, este aspectul analog al lui *Puruṣa*; și vom remarca faptul că acesta din urmă răspunde mai profund și mai adecvat decât celălalt la realitatea supremă în imutabilitatea sa. De aceea *Brahma* însuși este *Puruṣottama*, în timp ce *Prakṛiti* reprezintă numai, în raport cu manifestarea, *Śakti* a Sa, adică „Voința Sa productivă”, care este în mod propriu „atotputernicia Sa” (activitate „non-acțională” în ceea ce privește Principiul, devenind pasivitate în ceea ce privește manifestarea). Trebuie adăugat că, în privința concepției care trece dincolo de Ființă, nu mai este vorba despre „esență” și „substanță”, ci de Infinit și Posibilitate, așa cum vom explica cu o altă ocazie; este ceea ce tradiția extrem-orientală desemnează ca fiind „perfectiunea activă” (*Khien*) și „perfectiunea pasivă” (*Khuen*), care coincid de altminteri în Perfectiunea în sens absolut.

Așa cum păianjenul își țese pânza din propria sa substanță, ființele subtile iau forme diverse (necorporale), iar lotusul trece din baltă în baltă fără organe de locomoție.

Faptul că *Brahma* este indivizibil și fără părți (așa cum este), nu constituie o obiecție (la această concepție a multiplicității universale în unitatea Sa, sau mai degrabă în „non-dualitatea” Sa); nu este totalitatea Sa (etern imuabilă) cea care este modificată în aparențele Lumii (și nici una dintre părțile Sale, căci El nu are părți, ci este El-Însuși considerat sub aspectul special al distinctivității sau al diferențierii, adică fiind *saguna* sau *saviśeśa*; și, dacă poate fi astfel considerat, aceasta se întâmplă deoarece El are în Sine toate posibilitățile, fără ca acestea să fie, în vreun fel, părți ale Sale)⁹.

Diversele schimbări (de condiții și moduri de existență), sunt oferite aceluiași suflet (individual) visând (și percepend în această stare obiectele interne, care sunt cele ale domeniului manifestării subtile)¹⁰; diversele forme iluzorii (corespunzând diferitelor modalități de manifestare formală, altele decât modalitatea corporală) sunt cuprinse în aceeași ființă subtilă fără a altera cu nimic unitatea sa (o atare formă iluzorie, *māyāvi-rūpa*, fiind considerată ca fiind pur accidentală și neapartinând în mod propriu ființei care o îmbracă, în așa

⁹ Pentru esoterismul musulman de asemenea, Unitatea, considerată în măsura în care conține toate aspectele Divinității (*Asrār rabbāniyah* sau „tainele dominicale”), „este suprafața reverberantă a Absolutului cu nenumărate fațete care slăvește fiecare ființă ce se oglindește în ea”. Această suprafață este tot *Māyā* considerată în sensul cel mai înalt, ca *Śakti* a lui *Brahma*, adică atotputernicia Principiului Suprem. – În manieră asemănătoare, în *Kabbala* ebraică, *Kether* (primul din cele zece *Sefirot*) este „veșmântul” lui *Ain-Soph* (Infinitul sau Absolutul).

¹⁰ Modificările care se produc în vis oferă una din analogiile cele mai frapante care l-ar putea indica pentru a ușura înțelegerea multiplicității stărilor ființei; vom relua subiectul și vom prezenta cândva mai complet această teorie metafizică.

fel încât aceasta trebuie considerată ca neafectată de această modificare cu totul aparentă)¹¹.

Brahma este atotputernic (deoarece El conține totul în principiu), propriu oricărui act (chiar dacă „non-acțional”, sau mai degrabă tocmai prin aceasta), fără a avea un organ sau instrument de acțiune oarecare; astfel nici un motiv sau scop special (așa cum are un act individual), altul decât voința Sa (care nu se distinge prin nimic de atotputernicia Sa)¹² nu trebuie presupus în crearea Universului. Nicio diferențiere accidentală nu trebuie să-I fie atribuită (ca o cauză particulară), căci fiecare ființă individuală se modifică (dezvoltându-și posibilitățile) conform naturii sale proprii¹³; astfel, norul de ploaie distribuie ploaia imparțial (fără considerente legate de rezultatele speciale care vor proveni din circumstanțele secundare), și această ploaie binefăcătoare face să crească diferitele semințe, producând o varietate de plante conform speciilor (în rațiunea potențialităților diferite ce aparțin respectivelor semințe proprii)¹⁴. Orice atribut al unei cauze

¹¹ În această privință se poate face o comparație interesantă cu ceea ce teologii catolici, și mai ales Sfântul Toma d' Aquino, ne învață cu privire la formele pe care le pot îmbrăca îngerii; asemănarea este cu atât mai remarcabilă cu cât punctele de vedere sunt foarte diferite. Vom reaminti în trecere, în această privință, ceea ce am mai semnalat, că aproape tot ceea ce spun teologii despre îngeri poate fi spus despre stările superioare ale ființei, din punct de vedere metafizic.

¹² Este *Śakti* a sa despre care am amintit în notele precedente, și este El-Însuși în măsura în care este considerat Posibilitatea Universală; de altminteri, în sine, *Śakti* nu poate fi decât un aspect al Principiului, și dacă îl avem în vedere distinct pentru a-l considera „separat”, ea nu este decât „Marea Iluzie” (*Mahā-Mahā*), adică *Māyā* în sensul ei exclusiv cosmic.

¹³ Este chiar ideea de *Dharma*, ca fiind „conformitate cu natura esențială a ființelor”, aplicată ordinei totale a Existenței universale.

¹⁴ „O Principiu! Tu care dai tuturor ființelor ceea ce le este necesar, Tu care nu ai pretins niciodată să fii numit echitabil. Tu ale cărui binefaceri s-au răspândit în toate timpurile, nu ai pretins niciodată să fii numit generos. Tu care ai fost înainte de orice început, și care nu ai pretins să fii numit venerabil; Tu care cuprinzi și susții Universul producând toate formele, fără a pretinde să fii numit „cel abil”; în Tine eu mă mișc” (*Huang-zî*, cap.IV; trad.

prime este (în principiu) în *Brahma*, care (în Sine-Însuși) este totuși lipsit de orice calitate (distinctă)”¹⁵.

„Ceea ce a fost, ceea ce este și ceea ce va fi, totul este cu adevărat *Omkāra* (Universul identificat principal cu *Brahma* și, ca atare, simbolizat de monosilaba sacră *Om*); și orice altceva, care nu este supus triplului timp (*trikāla*, condiția temporală considerată sub aspectul celor trei modalități de trecut, prezent și viitor), este de asemenea cu adevărat *Omkāra*.

Desigur, acest *Ātmā* (ale cărui lucruri nu sunt decât manifestarea) este *Brahma*, și acest *Ātmā* (în raport cu diferitele stări ale ființei) are patru condiții (*pāda*, cuvânt care semnifică literal „picioare”); într-adevăr, toate acestea sunt *Brahma*”¹⁶.

Prin „toate acestea” trebuie înțeles – așa cum o arată de altfel urmarea acestui din urmă text, pe care îl vom cita mai departe – diferitele modalități ale ființei individuale considerată în integralitatea sa, la fel de bine ca și stările non-individuale ale ființei totale.*

P.Wieger, pag.261). – „Putem spune despre Principiu doar că este originea totulului și că influențează totul rămânând nepăsător” (id., cap.XXII; pag. 391). – „Principiul, indiferent, imparțial, lasă toate lucrurile să-și urmeze cursul, fără a le influența. El nu pretinde nici un titlu (calificare sau atribut oarecare). El nu acționează. Nefăcând nimic, nu este nimic pe care să nu îl facă” (id., cap. XXV; *ibid.*, pag.437)

¹⁵ *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 2, Pāda 1, sūtra 13-37. – Cf. *Bhagavad-Gītā*, IX, 4-8: „Lipsit de orice formă sensibilă, Eu sunt cel care am dezvoltat tot acest Univers... Imuabil în puterea mea productivă (*Śakti*, care este numită aici *Prakṛiti* deoarece este considerată în raport cu manifestarea), eu produc și reproduc (în toate ciclurile) multitudinea de ființe, fără un scop determinat și prin simpla virtute a acestei puteri producătoare.”

¹⁶ *Māndūkya Upaniṣad*, Śruti 1 și 2.

* În ediția pe am utilizat-o pentru prezenta traducere urmează capitolul: „Constituția ființei umane după buddhiști” – capitol pe care autorul l-a scos din edițiile ulterioare, în urma schimbului epistolar cu A.K. Coomaraswami. Considerăm că motivele pentru care autorul a procedat astfel nu pot face obiectul vreunui comentariu; drept urmare, am socotit de cuviință să îl omitem și noi – n.t.

CAPITOLUL XI

DIFERITELE CONDIȚII ALE LUI ĀTMĀ ÎN FIINȚA UMANĂ

După cele spuse anterior, necesare cunoașterii problemei sub toate aspectele, vom putea aborda studiul diferitelor condiții ale ființei individuale, ce rezidă în forma vie, care, așa cum am explicat înainte, cuprinde, pe de o parte, forma subtilă (*sūkśma-śarīra* sau *linga-śarīra*) și pe de altă parte, forma grosieră sau corporală (*sthūla-śarīra*). Când vorbim despre aceste condiții, nu trebuie să înțelegem prin asta condiția specială care, conform celor spuse, este proprie fiecărui individ și îl diferențiază de toți ceilalți indivizi, nici ansamblul condițiilor limitative ce definesc fiecare stare de existență considerată în particular.

Aici este vorba despre diversele stări, sau dacă dorim, diversele modalități de care este susceptibilă, într-un mod cu totul general, o aceeași ființă individuală, oricare ar fi ea. Aceste modalități pot întotdeauna, în ansamblul lor, să fie raportate la starea grosieră și la cea subtilă, prima fiind mărginită doar la modalitatea corporală, cea de a doua cuprinzând tot restul individualității (nu este vorba aici despre celelalte stări individuale, deoarece starea umană este cea considerată în mod special). Ceea ce se află dincolo de aceste

două stări nu mai aparține individualului ca atare, ci este ceea ce am putea numi starea „cauzală”, adică starea ce corespunde cu *kāraṇa-śarīra* și care, în consecință, este de ordin universal și informal. De altfel, cu această stare „cauzală” nu mai suntem în domeniul existenței individuale, dar suntem încă în cel al Ființei; ca atare, trebuie să considerăm în plus, dincolo de Ființă, o a patra stare principială, în mod absolut necondiționată.

Din punct de vedere metafizic, toate aceste stări, chiar cele care aparțin în mod propriu individului, sunt raportate la *Ātmā*, adică la personalitate, deoarece aceasta constituie singura realitate profundă a ființei și pentru că întreaga stare a acestei ființe ar fi pur iluzorie dacă am pretinde să o separăm de ea. Stările ființei nu reprezintă nimic altceva decât posibilitățile lui *Ātmā*. De aceea putem vorbi despre diferitele condiții în care se află ființa ca fiind cu adevărat condițiile lui *Ātmā*, cu toate că *Ātmā* în sine nu este în nici un fel afectat și nu încetează în nici un fel de a fi necondiționat, la fel cum el nu devine niciodată manifestat, fiind însă principiul esențial și transcendent al manifestării în toate modurile acesteia.

Lăsând la o parte momentan cea de a patra stare, asupra căreia vom reveni mai târziu, vom spune că primele trei stări sunt: starea de veghe, ce corespunde manifestării groșiere; starea de vis, ce corespunde manifestării subtile; somnul profund, care este starea „cauzală” și informală. La aceste trei stări, se adaugă uneori o alta, aceea a morții, și chiar încă una, pierderea-de-sine extatică, considerată ca intermediară (*sandhyā*)¹ între somnul profund și moarte, la fel cum visul

¹ Acest cuvânt *sandhyā* (derivat din *sandhi*, punct de contact sau de joncțiune între două lucruri) servește, de asemenea, într-o accepție mai obișnuită la a desemna crepusculul (de dimineață sau de seară), considerat, la fel, ca intermediar între zi și noapte; în teoria ciclurilor cosmice, el desemnează intervalul dintre două Yuga.

se află între veghe și somnul profund². Totuși, în general, aceste ultime două stări nu sunt menționate separat, întrucât ele nu sunt distincte în mod esențial de starea somnului profund, stare extra-individuală în realitate, așa cum explicam puțin mai înainte, și în care ființa intră, la fel, în non-manifestat, sau cel puțin în informal,

sufletul viu (*jīvātmā*) se retrage în sânul Spiritului Universal (*Ātmā*) pe calea ce duce la centrul însuși al ființei, acolo unde este sălașul lui *Brahma*.³

Pentru descrierea detaliată a acestor stări nu trebuie decât să ne ducem la textul *Māndūkya Upaniṣad*, din care am citat mai înainte începutul, cu excepția totuși a unei fraze, prima din toate, care este aceasta: „*Om*, această silabă (*akṣara*)⁴ este tot ceea ce este; urmează explicarea sa.” Monosilaba sacră *Om*, în care este exprimată esența *Vedei*⁵, este considerată aici ca fiind simbolul ideografic al lui *Ātmā*; și așa cum această silabă compusă din trei caractere (*mātra*, aceste caractere fiind *a*, *u* și *m*, din care primele două se contractă în

² Despre această stare, cf. *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 3, Pāda 2, sūtra 10.

³ *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 3, Pāda 2, sūtra 7 și 8.

⁴ Cuvântul *akṣara* în accepțiunea sa etimologică, semnifică „indisolubil” sau „indestructibil”; dacă silaba este desemnată prin acest cuvânt, aceasta se întâmplă deoarece ea (și nu caracterul gramatical) este privită ca formând o unitate primă și constituind un element fundamental al limbajului; orice rădăcină verbală este de altfel, silabică. Rădăcina verbală se numește *dhātu*, cuvânt ce semnifică propriu-zis „sămânță”, deoarece, prin posibilitățile de modificare multiple pe care le comportă și le conține în el, este cu adevărat sămânța din care se naște întregul limbaj. Se poate spune că rădăcina este elementul fix sau invariabil al cuvântului, care reprezintă natura sa fundamentală imuabilă, și la care se adaugă elemente secundare și variabile, reprezentând accidente (în sensul etimologic) sau modificări ale ideii principale.

⁵ Cf. *Chāndogya Upaniṣad*, Prapāthaka 1, Khanda 1, și Prapāthaka 2, Khanda 23; *Bṛihad-Āraṇyaka Upaniṣad*, Adhyāya 5, Brāhmaṇa 1, Śruti 1.

o)⁶ are patru elemente, dintre care al patrulea, care nu e altceva decât monosilaba însăși considerată sintetic sub aspectul ei principal, este „non-exprimat” printr-un caracter (*amātra*), fiind anterior oricărei distincții în „indisolubil” (*akśara*), tot așa *Ātmā* are patru condiții (*pāda*), dintre care a patra nu e într-adevăr nicio condiție specială, ci este *Ātmā* considerat în Sine-Însuși, într-un mod absolut transcendent și independent de orice condiție, și care, ca atare, nu este susceptibil de nicio reprezentare. Vom expune acum succesiv ceea ce s-a precizat în textul la care ne-am referit, despre fiecare din aceste patru condiții ale lui *Ātmā*, plecând de la ultima treaptă a manifestării și urcând până la cea supremă, totală și necondiționată.

⁶ În sanscrită, vocala o este formată din unirea lui *a* și *u*, așa cum vocala e este formată din unirea lui *a* cu *i*. În limba arabă, de asemenea, cele trei vocale *a*, *i* și *u* sunt considerate ca singurele fundamentale și cu adevărat distincte.

CAPITOLUL XII

STAREA DE VEGHE SAU CONDIȚIA DE VAIŚVĀNARA

Prima condiție este *Vaiśvānara*, al cărei sălaș¹ este în starea de veghe (*jāgarita-sthāna*), care are cunoașterea obiectelor externe (sensibile), care are șapte membre și nouă guri, și al cărei domeniu este lumea manifestării grosiere.²

Vaiśvānara este, așa cum indică derivarea etimologică a acestui nume³, ceea ce am numit „Om Universal”, dar con-

¹ Este cât se poate de evident că această expresie și toate celelalte care sunt similare, ca sălaș, rezidență etc. trebuie totdeauna înțelese simbolic și nu literal, desemnând adică nu un loc oarecare, ci o modalitate de existență. Utilizarea simbolismului spațial este de altminteri extrem de răspândit, ceea ce se explică prin natura însăși a condițiilor cărora le este supusă individualitatea corporală, în raport cu care trebuie pus, pe măsura posibilului, traducerea adevărurilor care privesc celelalte stări ale ființei. – Cuvântul *sthāna* are ca echivalent exact cuvântul „stare”, *status*, căci rădăcina *sthā* se regăsește, cu aceeași semnificație ca în sanscrită, în latinescul *stare* și derivatele sale.

² *Māndūkya Upaniṣad*, Śruti 3.

³ Pentru aceasta a se vedea comentariul lui Śankarāchārya la *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 1, Pāda 2, sūtra 28: acest *Ātmā* care este totodată „totul” (*viśva*) ca personalitate și „om” (*nara*), ca individualitate (adică *jīvātmā*). *Vaiśvānara* este o denumire care i se potrivește lui *Ātmā*; pe de altă parte este un nume al lui *Agni*, așa cum vom vedea mai departe (cf. *Śatapata Brāhmaṇa*).

siderat în mod special în dezvoltarea completă a stărilor sale de manifestare și sub aspectul special al acestei dezvoltări. Aici, extensia acestui termen pare a fi restrânsă la una din aceste stări, cea mai exterioară dintre toate, cea a manifestării grosiere, care constituie lumea corporală. Însă această stare particulară poate fi luată ca un simbol al întregului ansamblu al manifestării universale, fiind un element al ei, și aceasta deoarece este pentru ființa umană baza și punctul de plecare obligatoriu pentru orice realizare; este suficient, deci, ca în orice simbolism, să se efectueze transpozițiile respective conform treptelor la care va trebui aplicată concepția.

În acest sens, starea despre care este vorba poate fi raportată la „Omul Universal” și descrisă ca constituind corpul său, conceput prin analogie cu cel al omului individual, analogie care este, așa cum am mai spus, cea a „macrocosmosului” (*adhidevaka*) cu „microcosmosul” (*adhyātmika*). Sub acest raport, *Vaiśvānara* este, de asemenea, identică cu *Virāj*, adică Inteligența cosmică în măsura în care guvernează și unește în integralitatea sa ansamblul lumii corporale. Dintr-un alt punct de vedere, care se coroborează cu primul, *Vaiśvānara* semnifică și „ceea ce este comun tuturor oamenilor”; este prin urmare specia umană, înțeleasă ca natură specifică, sau mai precis ceea ce putem numi „geniul speciei”⁴.

⁴ Sub acest raport, *nara* sau *nri* este omul ca individ aparținând speciei umane, în timp ce *mānava* este, mai exact, omul ca ființă cugetătoare, adică dotată cu „minte”, ceea ce este de altfel, atributul esențial inerent al speciei sale și prin care se caracterizează natura sa. Pe de altă parte, numele de *Nara* nu este mai puțin susceptibil de o transpunere analogă, prin care se identifică și cu *Puruṣa*, astfel că *Viṣṇu* este adesea numit *Narottama* sau „Omul Universal”; aici nu trebuie însă văzută nicio urmă de antropomorfism, cu atât mai mult în concepția însăși despre „Omul Universal” sub toate aspectele sale, și aceasta în rațiunea acestei transpoziții. Nu putem întreprinde aici o dezvoltare a sensurilor multiple și complexe care sunt implicate în cuvântul *nara*; iar în ceea ce privește natura speciei, este necesar un studiu special pentru a expune toate considerațiile.

Între altele, trebuie observat că starea corporală este efectiv comună tuturor indivizilor umani, oricare ar fi celelalte modalități în care ele sunt susceptibile să se dezvolte pentru a realiza, ca individualități și fără a părăsi treapta umană, extensiunea integrală a tuturor posibilităților respective⁵.

Pe baza celor spuse anterior se pot înțelege în mod adecvat cele șapte membre despre care vorbește textul din *Māndūkya Upaniṣad*, și care sunt cele șapte părți principale ale corpului „macrocosmic” al lui *Vaiśvānara*:

1. ansamblul sferelor luminoase superioare – adică stările superioare ale ființei, dar considerate aici numai în raporturile lor cu starea specială despre care e vorba – este comparat cu partea superioară, cu capul, care conține creierul, care corespunde organic funcțiunii „mentale”, care nu este decât o reflectare a Luminii inteligibile sau a principiilor supraindividuale;

2. Soarele și Luna, sau mai exact principiile reprezentate în lumea sensibilă prin cei doi aștri⁶ sunt cei doi ochi;

3. principiul de foc este gura⁷;

⁵ Ar mai trebui stabilite apropierea cu concepția „adamică” din tradițiile iudaică și musulmană, concepție care se aplică la diferite trepte și în sensuri ierarhice suprapuse; dar aceasta ne-ar antrena prea departe de subiectul nostru, fapt pentru care ne oprim la simpla indicare.

⁶ Ne vom reaminti aici semnificațiile simbolice pe care le au în Occident Soarele și Luna în tradiția hermetică și în teoriile cosmologice pe care alchimistii s-au bazat; nu mai mult într-un caz decât în celălalt, desemnarea aștrilor nu trebuie luată literal. Trebuie observat că prezentul simbolism este diferit de cel la care am făcut referire mai înainte și în care Soarele și Luna corespundeau, respectiv, cu inima și creierul; sunt necesare multe dezvoltări ale subiectului pentru a arăta cum se conciliază și se armonizează aceste diferite puncte de vedere în ansamblul concordanțelor analogice.

⁷ Am arătat deja că *Vaiśvānara* este uneori numele lui Agni, care este considerat mai degrabă căldură însoțitoare, în măsura în care se află în ființele vii; vom avea ocazia să revenim asupra acestui subiect în paginile următoare. Pe de altă parte, *mukhya-prāna* este totodată suflul gurii (*mukha*) și actul vital

4. direcțiile spațiului (*dis*) sunt urechile⁸;
5. atmosfera, adică mediul cosmic din care apare „suflul vital” (*prāna*), corespunde plămânilor;
6. regiunea intermediară (*antarikśa*) care se întinde între Pământ (*bhū* sau *bhūmi*) și sferele luminoase sau Cerurile (*svar* sau *svarga*), regiune considerată ca mediu unde se elaborează formele (încă potențiale în raport cu starea grosieră), corespunde stomacului⁹;
7. în fine, Pământul, adică, în sens simbolic, realizarea în act a oricărei manifestări corporale, corespunde picioarelor, care sunt luate aici ca emblematice pentru partea inferioară a corpului.

Relațiile diferitelor membre între ele și funcțiunea lor în ansamblul cosmic căruia îi aparțin sunt analoage (dar, bineînțeles, nu identice) părților corespunzătoare ale organismului uman. Se va remarca și faptul că nu este vorba aici de inimă, deoarece relația sa directă cu Inteligența universală o plasează în afara domeniului funcțiilor propriu-zis individuale, iar acest „sălaș al lui *Brahma*” este cu adevărat punctul central atât în

principal (în cel de al doilea sens modalități-le sale sunt cele cinci *vāyu*); iar căldura este asociată vieții însăși.

⁸ Vom nota raportul remarcabil pe care îl prezintă cu rolul fiziologic al canalelor semi-circulare.

⁹ Într-un anume sens cuvântul *antarikśa* cuprinde atmosfera, considerată în acest caz ca mediul de propagare al luminii; este important de remarcat că agentul acestei propagări nu este Aerul (*vāyu*) ci Eterul (*ākāśa*). Când transpunem termenii pentru a-i face aplicabili întregului ansamblu al stărilor manifestării universale, în considerarea lui *Tribhuvana*, *antarikśa* se identifică cu *bhuva*, prin care desemnăm în mod obișnuit atmosfera, dar luând acest cuvânt într-o accepție mult mai extinsă și mai puțin determinată ca în cazul precedent. – Numele celor trei lumi, *bhū*, *bhuva* și *svar* sunt cele trei *vyāhriti*, cuvinte care sunt pronunțate în mod obișnuit după monosilaba Om în riturile hinduse ale *sandhyā-upāsana* (meditația repetată dimineața, la prânz și seara). Vom remarca și faptul că primele două din cele trei nume au aceeași rădăcină deoarece se referă la modalități ale aceleiași stări de existență, aceea a individualității umane, în timp ce a treia reprezintă, în această diviziune, ansamblul stărilor superioare.

ordinea cosmică cât și în cea umană, în timp ce tot ceea ce este manifestare, și mai ales manifestare formală, este exterior și „periferic”, dacă ne putem exprima astfel, și aparține exclusiv circumferinței „roții lucrurilor”.

În condiția despre care este vorba, *Ātmā*, în calitate de *Vaiśvānara*, ia cunoștință de lumea manifestării sensibile (considerată de asemenea ca domeniul acestui aspect al „Non-Supremului” *Brahma* care este *Virāj*), și aceasta prin cele nouăsprezece organe, care sunt desemnate ca tot atâtea guri, deoarece sunt „intrări” ale cunoașterii pentru tot ceea ce se raportează la acest domeniu particular; și asimilarea intelectuală care se operează în cunoaștere este adesea comparată simbolic cu asimilarea vitală care se efectuează prin nutriție. Aceste nouăsprezece organe (implicând în acest termen facultățile corespunzătoare, conform cu ceea ce am spus despre semnificația generală a cuvântului *indriya*) sunt: cele cinci organe de senzație, cele cinci organe de acțiune, cele cinci sufluri vitale (*vāyu*), „mintea” sau simțul intern (*manas*), intelectul (*Buddhi*, considerat aici exclusiv în raporturile sale cu starea individuală), gândirea (*chitta*), concepută ca facultatea ce dă formă ideilor și care le asociază între ele și, în fine, conștiința individuală (*ahankāra*); aceste facultăți le-am studiat în detaliu mai înainte.

Fiecare organ și fiecare facultate a oricărei ființe individuale aparținând domeniului considerat, adică lumii corporale, procedă respectiv din organul și din facultatea care le corespund în *Vaiśvānara*, organ și facultate care, într-un anume fel, îi sunt unul din elementele constitutive, tot așa cum individul căruia îi aparțin este un element al ansamblului cosmic, în care, la rândul său și în locul ce îi aparține la propriu (prin faptul că este acest individ și nu un altul), concură în mod necesar la constituirea armoniei totale¹⁰.

¹⁰ Această armonie este încă un aspect al *Dharmei*: este echilibrul în care se compensează toate dezechilibrele, ordinea care este făcută din suma tuturor dezordinilor parțiale și aparente.

Starea de veghe în care are loc activitatea organelor și facultăților despre care a fost vorba, este considerată prima condiție a lui *Ātmā*, cu toate că modalitatea grosieră sau corporală căreia îi corespunde constituie ultima treaptă în ordinea dezvoltării (*prapancha*) manifestatului, plecând de la principiul primordial și non-manifestat, marcând sfârșitul acestei dezvoltări, cel puțin în raport cu starea de existență în care se situează individualitatea umană. Rațiunea acestei anomalii aparente a fost deja indicată: în această modalitate corporală se află pentru noi baza și punctul de plecare al realizării individuale mai întâi (vrem să spunem a extensiei integrale devenită efectivă pentru individualitate), și apoi a oricărei realizări care depășește posibilitățile individului și implică o dobândire a stărilor superioare ale ființei.

Prin urmare, dacă ne plasăm, așa cum procedăm aici, nu în punctul de vedere al dezvoltării manifestării, ci în punctul de vedere și în ordinea acestei realizări cu diferitele sale trepte, ordine care este contrară, în mod necesar, mersului de la manifestat la non-manifestat, această stare de veghe trebuie considerată ca precedând stărilor de vis și de somn profund, care corespund, prima modalităților extracorporale ale individualității, cea de a doua stărilor supraindividuale ale ființei.

CAPITOLUL XIII

STAREA DE VIS SAU CONDIȚIA DE TAIJASA

A doua condiție este *Taijasa* („Cel Luminos”, nume derivat din *Tejas*, care este desemnarea elementului foc), al cărei sălaș este în starea de vis (*svapna-sthāna*), care are cunoașterea obiectelor interne (mentale), care are șapte membre și nouăsprezece guri și al cărei domeniu este lumea manifestării subtile.¹

În această stare, facultățile externe, subzistând în stare potențială, se resorb în simțul intern (*manas*), care este izvorul lor comun, suportul și finalitatea lor imediată, și care sălășluiește în arterele luminoase (*nāḍī*) ale formei subtile, unde este răspândit nedivizat, în felul unei călduri difuze. De altfel, elementul foc însuși, considerat în proprietățile lui esențiale, este în același timp lumină și căldură; și așa cum arată și numele de *Taijasa* aplicat stării subtile, aceste două aspecte, potrivit transpuse (deoarece nu este vorba despre calități sensibile), trebuie să se regăsească, în mod egal, în

¹ *Māndūkya Upaniṣad*, Śruti 4. – Starea subtilă este numită în acest text *pravivikta* literal „pre-distinctă”, deoarece este o stare de distincție care precedă manifestarea grosieră; acest cuvânt semnifică, de asemenea, „separat”, deoarece „sufletul viu” în starea de vis este într-o oarecare măsură închis în el însuși, contrar a ceea ce se întâmplă în starea de veghe, „comună tuturor oamenilor”.

această stare. Tot ceea ce se raportează la aceasta, așa cum am văzut deja când am avut ocazia să remarcăm în alte împrejurări, atinge de foarte aproape natura vieții, care este inseparabilă de căldură; și vom aminti că, din această perspectivă ca și din multe altele, concepția lui Aristotel se acordă pe deplin cu cea a orientalilor.

În ceea ce privește luminozitatea despre care am vorbit, trebuie înțeles prin aceasta reflexia și difracția Luminii inteligibile în modalitățile extrasensibile ale manifestării formale (din care nu vom considera aici decât ceea ce privește starea umană). Pe de altă parte, forma subtilă însăși (*sūkśma-śārīra* sau *linga-śārīra*), în care sălășluiește *Taijasa*, este asimilată cu un vehicul de foc², cu toate că trebuie distins de focul corporal (elementul *Tejas* sau ceea ce provine din el), care este perceput de simțurile formeii grosiere (*sthūla-śārīra*), vehicul al lui *Vaiśvānara*, și în special de vedere, deoarece vizibilitatea, presupunând în mod necesar prezența luminii, este, printre calitățile sensibile, cea care aparține în mod propriu lui *Tejas*; dar, în starea subtilă, nu mai poate fi vorba în nici un caz de *bhūta*, ci numai de *tanmātra* corespunzătoare, care sunt principiile lor determinante imediate.

În privința arterelor de formă subtilă (*nādī*), acestea nu trebuie confundate cu arterele corporale prin care se efectuează circulația sanguină, ele corespunzând mai degrabă, din punct de vedere fiziologic, ramificațiilor sistemului nervos, căci ele sunt în mod expres descrise ca fiind luminoase. Or, cum focul este într-un fel polarizat în căldură și lumină, starea subtilă este legată de starea corporală în două moduri diferite și complementare: prin sânge de calitatea calorică și prin sistemul nervos de calitatea luminoasă³.

² Am reamintit în altă parte, în această privință, „carul de foc” pe care profetul Ilie a urcat la ceruri (*Cartea a doua – Cartea Regilor*, II, 11).

³ Am arătat deja, cu privire la constituția învelișului *annamaya-kośa*, care este organismul corporal, că elementele sistemului nervos provin din asim-

Totodată, trebuie înțeles că între *nādī* și nervi nu este decât o simplă corespondență și nu o identificare, deoarece primele nu sunt corporale fiind vorba în realitate de două domenii diferite în individualitatea integrală. De asemenea, când se stabilește un raport între funcțiile acestor *nādī* și respirație⁴, deoarece aceasta este esențială întreținerii vieții și corespunde în realitate cu actul vital principal, nu trebuie trasă concluzia că le putem reprezenta ca un fel de canale prin care ar circula aerul; s-ar confunda astfel „suflul vital” (*prāna*), care aparține ordinului manifestării subtile⁵, cu un element corporal.

Se spune că numărul total al acestor *nādī* este de șaptezeci și două de mii; totuși, după alte texte, ar fi șapte sute douăzeci de milioane; dar diferența este, aici, mai mult aparentă decât reală, căci, așa cum se întâmplă în

ilarea substanțelor de foc. În ceea ce privește sângele, fiind lichid, acesta este format plecând de la substanțe apoase, dar trebuie ca acestea să suporte o elaborare datorată căldurii vitale, care este manifestarea lui *Agni Vaiśvānara*, și ele joacă numai rolul de suport plastic la fixarea unui element de natura focului: focul și apa sunt, aici, unul în raport cu celălalt, „esență” și „substanță” într-un sens relativ. Aceasta s-ar putea lesne compara cu anumite teorii alchimice, cum sunt cele în care intervine abordarea principiilor numite „sulf” și „mercur”, unul activ și celălalt pasiv, și respectiv, analoage, în ordinea „mixturilor” focului și apei în ordinea elementelor, fără să mai vorbim despre alte denumiri multiple care încă sunt date în mod simbolic, în limbajul hermetic, termenilor corelativi ai unei dualități asemănătoare.

⁴ Facem aluzie aici, în special, la învățătura care provine din *Hatha-Yoga*, adică metodele pregătitoare „Unirii” (*Yoga* în sensul propriu al termenului) și bazate pe asimilarea anumitor ritmuri, în principal legate de reglarea respirației. Ceea ce se numește *dhikr* în școlile esoterice arabe are exact aceeași rațiune de a fi, și adesea procedeele puse în practică sunt cu totul similare în ambele tradiții, ceea ce, de altfel, nu este pentru noi indiciul vreunui împrumut; știința ritmului, în fine, poate fi cunoscută de o parte și de cealaltă în mod complet independent, căci este vorba aici de o știință ce are obiectul său propriu și care corespunde unei ordini a realității net definite, chiar dacă este ignorată de occidentali.

⁵ Această confuzie a fost făcută de anumiți orientaliști, a căror înțelegere este fără îndoială incapabilă să depășească ordinea lumii corporale.

asemenea cazuri, aceste numere trebuie înțelese în sens simbolic, și nu literal; este lesne să ne dăm seama dacă vom observa că ele sunt în relație evidentă cu numerele ciclice⁶. Vom mai avea ocazia să dăm și alte explicații despre această temă a arterelor subtile, ca și despre procesul diferitelor trepte de resorbție a facultăților individuale, resorbție care, așa cum am spus, se efectuează în sensul invers dezvoltării acestor facultăți.

În starea de vis, „sufletul viu” individual (*jīvātmā*) „își este sieși propria lumină”, și el produce, numai prin efectul dorinței (*kāma*), o lume ce apare pe de-a întregul din el însuși, și ale cărei obiecte constau exclusiv în concepții mentale, adică în combinații de idei îmbrăcate în forme subtile, depinzând substanțial de forma subtilă a individului însuși, aceste obiecte ideale nefiind decât tot atâtea modificări accidentale și secundare⁷. Această producție are întotdeauna ceva incomplet și necoordonat; de aceea ea este privită ca iluzorie (*māyā-maya*) sau ca neavând decât o existență aparentă (*prātibhāsika*), în timp ce, în lumea sensibilă în care ea se situează în starea de veghe, același „suflet viu” are facultatea de a acționa în sensul unei producții „practice” (*vyāvahārika*), de asemenea iluzorie, fără îndoială, față de realitatea absolută (*paramārtha*) și tranzitorie ca orice manifestare, dar având totuși o realitate și o stabilitate suficiente pentru a servi nevoilor vieții obișnuite și „profane” (*laukika*, cuvânt ce derivă din *loka*, „lume”, care trebuie înțeles aici într-un sens cu totul comparabil cu acela pe care îl are în mod curent în Evanghelie).

⁶ Numerele ciclice fundamentale sunt: $72 = 2^3 \times 3^2$; $108 = 2^2 \times 3^3$; $432 = 2 \times 3^3 = 72 \times 6 = 108 \times 4$; ele se aplică în special la diviziunea geometrică a cerului ($360 = 72 \times 5 = 12 \times 30$) și la durata perioadei astronomice a precesiei echinocțiilor ($72 \times 360 = 432 \times 60 = 25920$ ani); dar nu este vorba decât despre aplicațiile cele mai imediate și mai elementare și nu putem intra aici în considerații propriu-zis simbolice la care am ajunge prin transpoziția acestor date în ordini diferite.

⁷ Cf. *Bṛihad-Āraṇyaka Upaniṣad*, Adhyāya 1, Brāhmaṇa 3, Śruti 9 și 10.

Totuși, se cuvine să observăm că această diferență, în ceea ce privește orientarea respectivă a activității ființei în cele două stări, nu implică o superioritate efectivă a stării de veghe asupra stării de vis când fiecare stare este considerată în sine; oricum, o superioritate ce nu are valoare decât dintr-un punct de vedere „profan” nu poate, metafizic, să fie considerată ca o adevărată superioritate, și chiar, sub un alt raport, posibilitățile stării de vis sunt mai extinse decât cele ale stării de veghe și ele permit individului să scape, într-o anumită măsură, de unele condiții limitative cărora le este supus în modalitatea sa corporală⁸. Oricum ar fi, ceea ce este absolut real (*pāramārthika*), este exclusiv „Sinele” (*Ātmā*); este ceea ce nu poate cuprinde în nici un fel o concepție [ca cea a buddhismului]*, care se încheie în considerarea obiectelor externe și interne, a cărei cunoaștere o constituie starea de veghe și cea de vis și care, astfel, nu merge mai departe de ansamblul acestor două stări, aflată complet în limitele manifestării formale și a individualității umane.

Domeniul manifestării subtile, în temeiul naturii sale „mentale”, poate fi desemnat ca o lume ideală, pentru a o distinge astfel de lumea sensibilă, care este domeniul manifestării grosiere; dar nu trebuie înțeles, prin această desemnare, în sensul de „lume inteligibilă” ca la Platon, căci „ideile” acestuia sunt posibilitățile în stare principială, care trebuie raportate la ființa informală (în pofida expresiilor prea imaginative cu care Platon și-a înveșmântat adesea gândirea). În starea subtilă nu poate fi

⁸ Despre starea de vis, cf. *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 3, Pāda 2, sūtra 1-6.

* Expresia marcată astfel se află în textul ediției a doua din 1941, când René Guénon nu retrăsese capitolul despre buddhism; deoarece am făcut anterior precizarea cuvenită, am considerat oportun să marcăm și să izolăm și această referire, care, în final, se anulează prin gestul, singurul după știința noastră, pe care autorul l-a făcut în urma contactului epistolar cu A. K. Coomaraswamy – gest, de altfel, cu totul firesc pentru altitudinea spirituală și rigoarea absolută care îl caracterizează. – n.t.

încă vorba decât de idei care îmbracă forme, deoarece posibilitățile pe care le comportă nu depășesc existența individuală⁹. Mai ales, nu trebuie să ne gândim aici la o opoziție ca cea pe care o preferă unii filosofi moderni ca fiind cea dintre „ideal” și „real”, opoziție ce nu are nicio semnificație pentru noi. Tot ceea ce este, în oricare mod ar fi, este real chiar prin aceasta și are în mod precis genul și treapta de realitate potrivită naturii sale proprii; ceea ce constă în idei (și acesta este sensul pe care-l dăm noi cuvântului „ideal”) nu este nici mai mult nici mai puțin real pentru aceasta decât dacă ar consta în altceva, orice posibilitate aflându-și locul în mod necesar pe treapta pe care determinarea sa i-o desemnează ierarhic în Univers.

În ordinea manifestării universale, așa cum lumea sensibilă, în ansamblul ei, este identificată cu *Virāj*, această lume ideală despre care noi vorbim este identificată cu *Hiranyagarbha* (adică, literal, „Embrionul de aur”)¹⁰, care este *Brahmā* (determinarea lui *Brahma* ca efect, *kārya*)¹¹, fiind conținut în „Oul Lumii” (*Brahmānda*)¹², de la care pornind se va dez-

⁹ Starea subtilă este, în mod propriu, domeniul lui ψυχή și nu cel al lui νοῦς; acesta este cel care-i corespunde în realitate lui *Buddhi*, adică intelectul supra-individual.

¹⁰ Acest nume are un sens foarte apropiat de cel al *Taijasa*, căci aurul, conform doctrinei hinduse, este „lumina minerală”; alchimiștii îl consideră ca pe un corespondent analogic, printre metale, al soarelui printre planete; este cel puțin bizar de remarcat că numele chiar de aur (*aurum*) este identic cu cuvântul ebraic *aôr*, care semnifică „lumină”.

¹¹ Trebuie spus că *Brahmā* este o formă masculină, în timp ce *Brahma* este neutru; această distincție indispensabilă și de cea mai mare importanță (nu este alta decât cea dintre „Suprem” și „Non-Suprem”), nu poate fi realizată prin utilizarea, curentă la orientaliști, a formei unice *Brahman*, care aparține în mod egal ambelor genuri, de unde și permanentele confuzii, mai ales într-o limbă cum este limba franceză, unde genul neutru nu există.

¹² Acest simbol cosmogonic de „Ou al Lumii” nu este nicidecum specific Indiei; se regăsește în mazdeism, în tradiția egipteană (Oul lui *Kneph*), în cea a druzilor și în cea a orficilor. – Condiția embrionară care corespunde fiecărei ființe individuale cu ceea ce este *Brahmānda* în ordinea cosmică, este numită în sanscrită

volta, conform unui mod de realizare, toată manifestarea formală care este virtual conținută ca și concepție de acest *Hiranyagarbha*, germen primordial al Luminii cosmice¹³.

În plus, *Hiranyagarbha* este desemnat ca „ansamblul sintetic al vieții” (*jīva-ghana*)¹⁴; este cu adevărat „Viața Universală”¹⁵, datorită acestei conexiuni deja semnalate între starea subtilă și viață, care, chiar privită în toată extensiunea de care este susceptibilă (și nu limitată doar la viața organică sau corporală la care se limitează de obicei punctul de vedere fiziologic)¹⁶, nu este de altfel decât una din condițiile speciale ale stării de existență căreia îi aparține individualitatea umană; domeniul vieții nu depășește deci posibilitățile pe care le comportă această stare, care, bineînțeles, trebuie considerată aici integral, modalitățile subtile făcând parte din el la fel ca și modalitatea corporală.

Că ne plasăm în punctul de vedere „macrocosmic”, așa cum am făcut-o mai înainte, sau în cel „microcosmic” așa cum s-a întâmplat la început, lumea ideală despre care este vorba este concepută de facultățile care corespund analogic acelor prin care este percepută lumea sensibilă, sau, dacă preferăm, care sunt aceleași facultăți ca acestea în principiu (deoarece sunt tot facultăți individuale), dar considerate într-un alt mod de existență și pe o altă treaptă de dezvoltare,

pinda; și analogia constitutivă a „microcosmosului” cu „macrocosmosul” considerate sub acest aspect este exprimată prin această formulă : *Yathā pinda tathā Brahmānda*, „așa [este] embrionul individual, așa [este] Oul Lumii”.

¹³ De aceea *Virāj* apare din *Hiranyagarbha*, iar Manu, la rândul său, apare din *Virāj*.

¹⁴ Cuvântul *ghana* înseamnă, la origine, „nor”, prin urmare o masă compactă și nediferențiată.

¹⁵ „Și Viața era Lumina oamenilor” (Sf. Ioan, I, 4).

¹⁶ Facem în mod special aluzie la extensiunea ideii de viață care este implicată în punctul de vedere al religiilor occidentale și care se raportează efectiv la posibilitățile situate în prelungirea individualității umane; este, așa cum am explicat în altă parte, ceea ce tradiția extrem-orientală desemnează cu numele de „longevitate”.

activitatea lor exersându-se într-un domeniu diferit. De aceea *Ātmā*, în această stare de vis, adică fiind *Taijasa*, are același număr de membre și de guri (sau instrumente de cunoaștere) ca și starea de veghe, ca fiind *Vaiśvānara*¹⁷; este inutil să mai repetăm enumerarea, căci definițiile pe care le-am dat mai înainte se pot aplica în mod egal, printr-o transpoziție adecvată, celor două domenii ale manifestării grosiere și manifestării subtile sau ideale.

¹⁷ Aceste facultăți trebuie să fie considerate ca repartizându-se în cele trei „învelișuri” a căror reunire constituie forma subtilă (*vijñānamaya-kośa*, *manomaya-kośa* și *prānamaya-kośa*).

CAPITOLUL XIV

STAREA DE SOMN PROFUND SAU CONDIȚIA DE PRĂJŢŢA

Când ființa doarme și nu simte nicio dorință și nu este subiectul niciunui vis, starea sa este aceea de somn profund (*susupta-sthāna*); acela (adică *Ātmā* însuși în această condiție) care în această stare a devenit unul (fără nicio distincție sau diferențiere)¹, care s-a identificat pe sine cu un ansamblu sintetic (unic și fără determinare particulară) de Cunoaștere integrală (*Prājñāna-ghana*)², care se umple (prin penetrare și asimilare intimă) de Beatitudine (*ānandamaya*), bucurându-se cu adevărat de Beatitudine (*Ānanda*, ca de domeniul său propriu), și a cărui gură (instrument de cunoaștere) este (în mod unic) Conștiința totală (*Chit*) însăși (fără intermediar și nici particularizare de nici un fel), acela este numit *Prājñā*

¹ „Totul este unul, spune și daoismul; în timpul somnului, sufletul nedistras este absorbit în această unitate; în timpul veghii, distras, el distinge ființe diverse” (*Huang-zî*, cap.II; trad. P.Wieger, pag. 215).

² „Concentrându-și toată energia intelectuală ca într-o masă”, spune de asemenea, în același sens, doctrina daoistă (*Huang-zî*, cap.IV; trad. P. Wieger, pag.233). – *Prajñāna* sau Cunoașterea integrală se opune aici lui *vijñāna* sau cunoașterea distinctivă, care, aplicându-se în mod special domeniului individual și formal, caracterizează cele două stări precedente; *vijñānamaya-kośa* este primul dintre „învelișurile” lui *Ātmā* când pătrunde „lumea numelor și a formelor”, adică manifestându-se ca *jīvātmā*.

(Cel care cunoaște în afară și dincolo de orice condiție specială): aceasta este cea de a treia condiție³.

Așa cum ne putem da seama imediat, vehiculul lui *Ātmā* în această stare este *kārana-śarīra*, deoarece acesta este *ānandamaya-kośa*; și cu toate că vorbim analogic ca de un vehicul sau de un înveliș, acesta nu este ceva distinct de *Ātmā* însuși, deoarece suntem aici dincolo de orice distincție. Beatitudinea este făcută din toate posibilitățile lui *Ātmā*, ea este, am putea spune, chiar suma acestor posibilități. Și dacă *Ātmā*, în aspectul de *Prājña*, se bucură de această Beatitudine ca de domeniul său propriu, aceasta se întâmplă deoarece nu este în realitate altceva decât plenitudinea ființei sale, așa cum am arătat mai înainte. Este o stare esențialmente informală și supraindividuală; în nici un fel nu ar putea fi o stare „psihică” sau „psihologică”, așa cum cred unii orientaliști. Ce este „psihic”, într-adevăr, e starea subtilă; și, făcând această asimilare, vom spune că noi considerăm cuvântul „psihic” în sensul său original, cel pe care-l avea pentru cei vechi, fără a ne preocupa de diferitele accepțiuni mult mai specializate care i-au fost date ulterior, și care nu se pot nici măcar aplica întregii stări subtile.

În ceea ce privește psihologia occidentalilor din zilele noastre, aceasta nu abordează decât o parte foarte restrânsă a individualității umane, cea în care „mintea” se află în relație imediată cu modalitatea corporală și, date fiind metodele pe care le utilizează, este incapabilă să meargă mai departe. În orice caz, însuși obiectul pe care și-l propune, și care este exclusiv studiul fenomenelor mentale, o limitează la domeniul individualității, în așa fel încât starea despre care este vorba acum scapă în mod necesar investigațiilor sale și s-ar putea spune chiar că îi este de două ori inaccesibilă, mai întâi deoarece este dincolo de „minte” sau de gândirea

³ *Māndūkya Upaniṣad*, Śruti 5.

discursivă și diferențiată, și apoi pentru că este dincolo de orice „fenomen”, oricare ar fi acesta, adică de orice manifestare formală.

Această stare de nediferențiere, în care întreaga cunoaștere, inclusiv cea a altor stări, este centralizată sintetic în unitatea esențială și fundamentală a ființei, este starea non-manifestată sau „non-dezvoltată” (*avyakta*), principiu și cauză (*kāraṇa*) a întregii manifestări, și de la care plecând aceasta se dezvoltă în multiplicitatea diferitelor stări, și mai ales, în ceea ce privește ființa umană, în stările sale subtile și grosieră.

Acest non-manifestat, conceput ca rădăcina manifestatului (*vyakta*), care nu este decât efectul (*kārya*) său, este identificat sub acest raport cu *Mūla-Prakṛiti*, „Natura primordială”; dar, în realitate, este totodată *Puruṣa* și *Prakṛiti*, conținându-le pe ambele în chiar nediferențierea sa, căci este cauza în sensul total al acestui cuvânt, adică totodată „cauza eficientă” și „cauza materială”, pentru a ne servi de terminologia obișnuită, căreia îi preferăm de departe expresiile de „cauză esențială” și „cauză substanțială”, deoarece la „esență” și „substanță”, definite așa cum am făcut-o noi mai înainte, se raportează, respectiv, aceste două aspecte complementare ale cauzalității.

Dacă *Ātmā* în această a treia stare este astfel dincolo de distincția lui *Puruṣa* și *Prakṛiti*, sau a celor doi poli ai manifestării, aceasta se întâmplă deoarece el este nu în existența condiționată ci pe treapta Ființei pure; totuși, va trebui să îi cuprindem aici și pe *Puruṣa* și *Prakṛiti*, care sunt încă non-manifestați și, într-un sens chiar, așa cum vom vedea imediat, stări informale de manifestare, pe care a trebuit deja să le ratașăm la Universal, deoarece sunt cu adevărat stări supra-individuale ale ființei; și de altfel, reamintim, toate stările manifestate sunt conținute, în principiu și sintetic, în Ființa non-manifestată.

În această stare, diferitele obiecte ale manifestării, chiar cele ale manifestării individuale, atât interne cât și externe, nu sunt de altfel distruse, ci subzistă în mod principal, fiind unite chiar prin faptul că nu mai sunt concepute sub aspectul secundar și contingent al distincției; ele se regăsesc în mod necesar printre posibilitățile „Sinelui”, și acesta rămâne conștient prin el însuși de toate aceste posibilități, considerate „non-distinct” în Cunoașterea integrală, prin urmare conștient de propria sa permanență în „eternul prezent”.⁴

Dacă lucrurile stăteau altfel și dacă obiectele manifestării nu subzistau astfel principal (supoziție de altfel imposibilă în sine, căci aceste obiecte nu ar fi fost decât pur neant, care nu ar fi existat în nici un fel, nici măcar în mod iluzoriu), nu s-ar fi putut întoarce din starea de somn profund la stările de vis și la cea de veghe, deoarece manifestarea formală ar fi fost iremediabil distrusă pentru ființă îndată ce ființa ar fi intrat în somn profund. Or, o atare întoarcere este, dimpotrivă, totdeauna posibilă și se produce efectiv, cel puțin pentru ființa care nu este actualmente „eliberată”, adică descătușată de condițiile existenței individuale.

Termenul *Chit* trebuie înțeles nu cum era mai înainte derivatul său *chitta*, în sensul restrâns al gândirii individuale și formale (această determinare restrictivă ce implică o modificare prin reflectare, fiind marcată în derivare prin sufixul *kta*, care este terminația participiului pasiv), ci în sens universal ca o Conștiință totală a „Sinelui” considerat sub raportul său cu unicul său obiect care este *Ānanda* sau

⁴ Aceasta ne permite transpunerea metafizică a doctrinei teologice a „învierii morților”, ca și pe cea a „corpului slavei”; aceasta, de altfel, nu este deloc un corp în sensul propriu al termenului, ci este „transformarea” (sau „transfigurarea”), adică transpoziția dincolo de formă și de celelalte condiții ale existenței individuale, sau, cu alte cuvinte, este „realizarea” posibilității permanente și imuabile față de care corpul nu este decât expresia tranzitorie în mod manifestat.

Beatitudine⁵. Acest obiect, constituind atunci într-un anume fel învelișul „Sinelui” (*ānandamaya-kośa*), așa cum am explicat mai înainte, este identic cu subiectul însuși, care este *Sat* sau Ființa pură și într-adevăr nu este distinct de el, neputând să fie acolo unde nu există nicio distincție reală⁶. Astfel, aceștia trei, *Sat*, *Chit* și *Ānanda* (în general reuniți în *Sachchidānanda*)⁷, nefiind în mod absolut decât una și aceeași ființă – „una” fiind *Ātmā*, considerat în afară și dincolo de toate condițiile particulare care determină fiecare din diferitele sale stări de manifestare.

În această stare care este desemnată uneori cu numele de *samprasāda* sau „seninătate”⁸, Lumina inteligibilă este sesizată direct, ceea ce constituie intuiția intelectuală, și nu prin reflectare prin intermediul „minții” (*manas*) ca în stă-

⁵ Starea de somn profund a fost calificată drept „inconștientă” de către anumiți orientaliști, care par chiar tentați să o identifice cu „In-conștientul” unor filosofi germani cum ar fi Hartmann; această eroare vine, fără îndoială, din faptul că ei nu pot concepe conștiința altfel decât individuală și „psihologică”, aceasta neapărându-ne ca mai puțin inexplicabilă, căci nu vedem cum pot cu o asemenea interpretare să înțeleagă termeni cum ar fi *Chit*, *Prajñāna* și *Prājñā*.

⁶ Termenii „subiect” și „obiect”, în sensul în care îi folosim noi aici, nu prezintă nici un echivoc: subiectul este „cel care cunoaște” iar obiectul „ceea ce este de cunoscut”, raportul lor constituind însăși cunoașterea. Totuși, în filosofia modernă, semnificația acestor termeni, și mai curând a derivatelor „subiectiv” și „obiectiv”, a variat în așa măsură încât au primit accepțiuni aproape diametral opuse iar anumiți filosofi i-au luat fără nicio distincțiune în sensuri foarte diferite. De asemenea, utilizarea lor prezintă adesea grave inconveniente din punctul de vedere al clarității și, în multe cazuri, este bine să nu fie folosiți, pe cât posibil.

⁷ În arabă avem ca echivalent al acestora trei termeni, Inteligența (*al-Aqlu*), [Cel] Intelligent (*al-Āqil*) și Inteligibilul (*al-Maqūl*): prima este Conștiința universală (*Chit*), al doilea este subiectul (*Sat*) și al treilea este obiectul său (*Ānanda*), cei trei nefiind decât una în Ființă, „care se cunoaște pe Sine însăși, prin Sine însăși”.

⁸ *Bṛihad-Āranyaka Upaniṣad*, Adhyāya 4, Śruti 15; cf. *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 1, Pāda 3, sūtra 8. – A se vedea ceea ce vom spune mai departe despre semnificația cuvântului Nirvāna.

rile individuale. Am explicat anterior expresia „intuiție intelectuală” la *Buddhi*, facultatea de cunoaștere supra-rațională și supraindividuală, cu toate că este deja manifestată; sub acest raport, *Buddhi* trebuie inclus într-un anume fel în starea de *Prājña*, care va cuprinde astfel tot ceea ce este dincolo de existența individuală. Va trebui așadar să considerăm în Ființă un nou ternar, care este constituit din *Puruṣa*, *Prakṛiti* și *Buddhi*, adică cei doi poli ai manifestării, „esența” și „substanța”, și prima producție a lui *Prakṛiti* sub influența lui *Puruṣa*, producție care este manifestarea informală.

Trebuie adăugat că acest ternar nu reprezintă decât ceea ce am putea numi „exterioritatea” Ființei și că, prin urmare, el nu coincide în niciun fel cu celălalt ternar principal pe care l-am menționat și care se raportează cu adevărat la „interioritatea” sa, dar care ar fi mai curând ca o primă particularizare în mod distinctiv⁹. Este de la sine înțeles, vorbind aici despre „exterior” și „interior”, că nu utilizăm decât un limbaj pur analogic, bazat pe un simbolism spațial și care nu s-ar aplica literal Ființei pure. Pe de altă parte, ternarul *Sachchidānanda*, care este coextensiv Ființei, se traduce, în ordinea manifestării informale, prin cel pe care

⁹ S-ar putea spune, cu rezervele pe care le-am menționat cu privire la utilizarea acestor termeni, că *Puruṣa* este polul „subiectiv” al manifestării și că *Prakṛiti* este polul „obiectiv”; *Buddhi* corespunde, în mod natural, cunoașterii, care este un fel de rezultat al [relației] subiectului cu obiectul, sau „actul lor comun”, pentru a folosi limbajul aristotelic. Totuși, este important de remarcat că, în ordinea Existenței universale, *Prakṛiti* este cea care „concepe” producțiile sale sub influența „non-activă” a lui *Puruṣa*, în timp ce, în ordinea existențelor individuale, dimpotrivă, subiectul cunoaște sub acțiunea obiectului; este deci analogia inversă în acest caz, ca și în cele pe care le-am întâlnit în cazurile precedente. În fine, dacă vom considera inteligența inerentă subiectului (cu toate că „actualitatea” sa presupune prezența celor doi termeni complementari) va trebui să spunem că Intelectul universal este esențialmente activ, în timp ce inteligența individuală este pasivă, cel puțin în sens relativ (și fiind activă în același timp sub un alt raport), ceea ce implică și caracterul său de „reflectare”; și aceasta concordă pe de-a întregul cu teoriile lui Aristotel.

l-am distins în *Buddhi* și despre care am vorbit: *Matsya-Purāna*, pe care am citat-o atunci, spune că „în Universal, *Mahat* (sau *Buddhi*) este *Īśvara*”; și *Prājña* este de asemenea *Īśvara*, căruia îi aparține la modul propriu *kārana-śarīra*.

Se poate spune că *Trimūrți* sau „tripla manifestare” este numai „exterioritatea” lui *Īśvara*; în sine, acesta este independent de orice manifestare, al cărei principiu este, fiind chiar Ființa; tot ce se spune despre *Īśvara*, în sine sau în raport cu manifestarea, poate fi spus deopotrivă despre *Prājña*, care este identic cu el. Astfel, în afară de punctul de vedere special al manifestării și al diferitelor stări condiționate care depind de el în această manifestare, intelectul nu este deloc diferit de *Ātmā*, căci acesta trebuie să fie considerat „cunoscându-se pe sine prin sine însuși”, deoarece atunci nu există nicio realitate care să fie cu adevărat distinctă de el, toate fiind cuprinse în propriile sale posibilități; în această „Cunoaștere de Sine” rezidă Beatitudinea.

Acesta (*Prājña*) este Domnul (*Īśvara*) totului (*sarva*, cuvânt care implică aici, în extensiunea sa universală, ansamblul celor „trei lumi”, adică al tuturor stărilor de manifestare cuprinse sintetic în principiul lor); El este omniscient (căci Totul îi este prezent în Cunoașterea integrală și El cunoaște direct toate efectele în cauza principală totală, care nu este în niciun fel distinctă de El)¹⁰; El este ordonatorul intern (*antar-yāmī*, care, sălășluind chiar în centrul ființei, conduce și controlează toate facultățile corespunzătoare diferitelor stări, rămânând El-însuși „non-acțional” în plenitudinea activității Sale principale)¹¹.

¹⁰ Efectele sunt „eminamente” în cauză, cum spun filosofi scolastici, și sunt constitutive naturii sale, deoarece nimic nu poate fi în efecte care să nu fi fost mai întâi în cauze; astfel, cauza primă, cunoscându-se pe sine, cunoaște prin aceasta toate efectele, adică toate lucrurile, în mod absolut imediat și „non-distinctiv”.

¹¹ Acest „ordonator intern” este identic cu „Cârmuitorul Universal” despre care am vorbit într-un text daoist pe care l-am citat într-o notă precedentă. – Tradiția extrem-orientală spune de asemenea că „Activitatea Cerului este

El este sursa (*yoni*, matrice sau rădăcină primordială, în același timp principiu sau cauză primă) totului (ceea ce există sub orice formă ar fi); El este originea (*prabhava*, prin expansiunea Sa în multitudinea indefinită a posibilităților Sale) și sfârșitul (*apyaya*, prin replierea Sa în unitatea Sinelui-însuși)¹² a universalității ființelor (fiind El însuși Ființa Universală).¹³

non-acțională”; în terminologia sa, Cerul (*Tien*) corespunde lui *Puruṣa* (considerat pe diferite trepte care sunt indicate anterior) iar Pământul (*Ti*) corespunde lui *Prakriti*; nu este vorba deci de obligația de a reda prin aceleași cuvinte enumerarea termenilor din *Tribhuvana* hindusă.

¹² Aceasta este aplicabilă, în ordinea cosmică, celor două faze de „expirație” și „aspirație” pe care le putem considera în fiecare ciclu particular; dar aici este vorba despre totalitatea ciclurilor sau a stărilor ce constituie manifestarea universală.

¹³ *Māndūkya Upaniṣad*, Śruti 6.

CAPITOLUL XV

STAREA NECONDIȚIONATĂ A LUI ĀTMĀ

Veghe, vis, somn profund și ceea ce este dincolo, acestea sunt cele patru stări ale lui Ātmā; cea mai mare (*mahattara*) este A Patra (*Turiya*). În primele trei, *Brahma* sălășluiește cu unul din picioarele sale; el are trei picioare în ultima¹.

Astfel, proporțiile stabilite mai înainte dintr-un anumit punct de vedere sunt inversate dintr-un alt punct de vedere: din patru „picioare” (*pāda*) ale lui Ātmā, primele trei din diferențierea stărilor nu sunt decât unul ca importanță metafizică, iar ultima stare face cât cele trei sub același raport. Dacă *Brahma* nu era „fără părți” (*akhanda*), s-ar fi putut spune că numai un sfert din El este în Ființă (cuprinzând tot ceea ce depinde de asta, adică manifestarea universală al cărei principiu este), în timp ce celelalte trei sferturi ale Sale sunt dincolo de Ființă². Aceste trei sferturi pot fi considerate în felul următor:

1. totalitatea posibilităților de manifestare în măsura în care acestea nu se manifestă, deci în stare absolut și permanent necondiționată, ca tot ceea ce aparține celei de „A Patra” (în

¹ *Maitri Upaniṣad*, Prapāthaka 7, Śruti 11.

² *Pāda*, care înseamnă „picior”, semnifică, de asemenea, și „sfert”.

măsura în care se manifestă, ele aparțin primelor două stări; ca „manifestabile”, celei de a treia, principială în raport cu acestea);

2. totalitatea posibilităților de non-manifestare (despre care noi vorbim la plural doar prin analogie, căci ele sunt în mod evident dincolo de multiplicitate și chiar dincolo de unitate);

3. în fine, Principiul Suprem, al unora și al celorlalte, care este Posibilitatea universală, totală, infinită și absolută³.

Înțelepții gândesc că cea de A Patra (*Chaturtha*)⁴, care nu cunoaște nici obiectele interne și nici pe cele externe (în mod distinctiv și analitic), nici pe unele și pe celelalte luate împreună (considerate sintetic și în principiu) și care nu este (măcar) un ansamblu sintetic al Cunoașterii integrale, nefiind nici cunoscătoare nici necunoscătoare, este invizibilă (*adrishta*, și în mod egal imperceptibilă prin nicio facultate), non-acționabilă (*avyavahārya*, în imuabila Sa identitate), incomprehensibilă (*agrāhya*, pentru că înțelege totul), de nedefinit (*alakṣana*), deoarece nu are nicio limită), de negândit (*achintya*, neputându-i-se atribui nicio formă), indescriptibilă (*avyapadeshya*, neputând fi calificată prin nici un atribut sau determinare particulară), unică esență fundamentală (*pratyaya-sāra*) a „Sinelui” (*Ātmā*, prezent în toate stările), fără nicio urmă a dezvoltării manifestării (*prapancha-upaśama*, și prin urmare absolut și total eliberată de condițiile speciale ale oricărui

³ Analogic, luând în considerare primele trei stări, al căror ansamblu constituie domeniul Ființei, s-ar putea spune că primele două nu sunt decât o treime a Ființei, deoarece conțin numai manifestarea formală, în timp ce cel de a treia constituie singură celelalte două treimi, deoarece cuprinde singură laolaltă manifestarea informală și Ființa non-manifestată. – Este esențial de remarcat că posibilitățile de manifestare singure intră în domeniul Ființei, chiar considerată în toată universalitatea sa.

⁴ Cele două cuvinte: *Chaturtha* și *Turiya* au același sens și se aplică identic aceleiași stări: *Yad vai Chaturtha tat Turiyam*, „aceasta desigur, care este *Chaturtha* aceasta este *Turiya*” (*Brihad-Āranyaka Upaniṣad*, *Adhyāya* 5, *Brāhmaṇa* 14, *Śruti* 3).

mod de existență, oricare ar fi aceasta), plenitudine a Păcii și Beatitudinii, fără dualitate: este chiar *Ātmā* (în afară și independent de orice condiție), (astfel) trebuie cunoscută.⁵

Vom remarca faptul că tot ceea ce privește această stare necondiționată a lui *Ātmā* este exprimat într-o formă negativă; este lesne de înțeles că astfel trebuie să fie, căci, în limbaj, orice afirmație directă este obligatoriu o afirmație particulară și determinată, afirmarea a ceva care exclude altceva și care limitează astfel ceea ce se poate afirma⁶. Orice determinare este o limitare, deci o negare⁷; prin urmare negarea unei determinații este o adevărată afirmație, iar termenii cu formă negativă pe care îi întâlnim aici sunt, în sensul lor real, emnamente afirmativi. De altfel, cuvântul „Infinit”, a cărui formă este asemănătoare, exprimă negarea oricărei limite, în așa fel încât echivalează cu afirmarea totală și absolută, care cuprinde sau acoperă orice afirmație particulară, dar care nu este niciuna dintre acestea cu excluderea celorlalte, în mod precis deoarece le implică pe toate în mod egal și „non-distinctiv”; Tot ceea ce se poate exprima sub formă afirmativă este necesarmente închis în domeniul Ființei, deoarece aceasta este ea însăși prima afirmație sau prima determinare, cea din care apar toate celelalte, așa cum unitatea este primul dintre numere și din care derivă acestea; dar, aici, noi suntem în

⁵ *Māndūkya Upaniṣad*, Śruti 7.

⁶ Pentru același motiv această stare este desemnată în mod simplu „Al Patrulea”, deoarece nu poate fi caracterizată într-un fel oarecare; dar această explicație, evidentă totuși, a scăpat orientaliștilor și putem cita în această privință un bizar exemplu al neînțelegerii acestora: D. Oltramare își imaginează că acest nume de „Al Patrulea” ar indica faptul că este o „construcție logică”, deoarece i-a amintit de „a patra dimensiune a matematicienilor”; iată o apropiere cel puțin neașteptată, și care ar fi, fără îndoială, dificil de justificat în mod serios.

⁷ Spinoza însuși a recunoscut-o: „Omnis determinatio negatio est”; nu mai este nevoie să se spună că aplicația pe care a făcut-o ar aminti mai curând de indeterminarea lui *Prakṛiti* decât de cea a lui *Ātmā* în starea sa necondiționată.

„non-dualitate”, și nicidecum în unitate, sau, cu alte cuvinte, suntem dincolo de Ființă, prin chiar aceea că suntem dincolo de orice determinare, chiar principială⁸.

În Sine-însuși, *Ātmā* nu este deci nici manifestat (*vyakta*), nici non-manifestat (*avyakta*), cel puțin dacă vom considera non-manifestatul ca principiul imediat al manifestatului (ceea ce se referă la starea de *Prājña*); dar El este în același timp principiul manifestatului și al non-manifestatului (cu toate că acest Principiu Suprem poate fi numit non-manifestat într-un sens superior, fie și numai pentru a afirma imutabilitatea Sa absolută și imposibilitatea de a-L caracteriza printr-un atribut pozitiv).

„Pe El (Supremul *Brahma*, care este identic cu *Ātmā*), ochiul nu-L atinge⁹, nici cuvântul, nici „mintea”¹⁰; noi nu Îl recunoaștem (ca fiind comprehensibil printr-un altul-decât-El), și pentru aceasta nu știm și iată de ce nu-i putem înțelege natura (printr-o descriere oarecare). El este superior față de tot ceea ce este cunoscut (distinctiv sau la nivelul Universului manifestat), și El este dincolo chiar și de ceea ce nu este

⁸ Ne situăm aici într-un punct de vedere strict metafizic și trebuie să adăugăm că aceste considerații pot avea o aplicație din punct de vedere teologic; cu toate că acest ultim punct se menține de regulă în limitele Ființei, unii recunosc că „teologia negativă” este singura riguroasă, adică nu utilizează decât attribute negative care sunt adecvate pentru Dumnezeu. – Cf. Sf. Dionisie Areopagitul, *Tratatul de teologie mistică*, ale cărui ultime două capitole se apropie în mod remarcabil, chiar în expresie, de textul care a fost citat.

⁹ În mod asemănător, în Coran se spune despre *Allāh*: „Privirile nu-L pot atinge.” – „Principiul nu este atins nici de văz și nici de auz” (*Huang-zī*, cap. XXII; trad. P. Wieger, pag. 397).

¹⁰ Aici ochiul reprezintă facultățile de senzație iar cuvântul facultățile de acțiune; am văzut mai înainte că *manas* prin natura și funcțiile sale participă la ambele. *Brahma* nu poate fi atins de nicio facultate individuală: El nu poate fi perceput de simțuri precum obiectele grosiere, nici conceput de gândire precum obiectele subtile; El nu poate fi exprimat în mod sensibil prin cuvinte, nici în mod ideal prin imagini mentale.

cunoscut (distinctiv, sau la nivelul Universului non-manifestat, una cu Ființa pură)¹¹.

Așa este învățătura pe care am primit-o de la Înțelepții de odinioară. Trebuie considerat că ceea ce nu este manifestat prin cuvânt (nici prin niciun alt lucru), dar prin care cuvântul este manifestat (ca și orice alt lucru) este *Brahma* (în Infinitatea Sa), și nu ceea ce este abordat (ca obiect al meditației) ca „acesta” (o ființă individuală sau o lume manifestată, după cum se raportează la punctul de vedere „microcosmic” sau „macrocosmic”) sau „acela” (*Īśvara* sau Ființa Universală însăși, în afara oricărei individualizări și a oricărei manifestări)¹².

Śankarāchārya adaugă la pasajul acesta următorul comentariu:

„Un discipol care a urmărit atent expunerea privitoare la natura lui *Brahma*, trebuie determinat să gândească, de fapt, că el îl cunoaște perfect pe *Brahma* (cel puțin teoretic); dar, în pofida motivelor aparente că el poate gândi astfel, nu este mai puțin o opinie eronată. Semnificația bine stabilită de toate textele ce privesc *Vedānta* este că „Sinele” oricărei ființe care posedă Cunoașterea este identic cu *Brahma* (deoarece prin această Cunoaștere se realizează „Identitatea Supremă”). Or, o cunoaștere distinctă și definită este posibilă pentru orice lucru care este susceptibil să devină un obiect al cunoașterii; dar nu astfel se întâmplă pentru Cel care nu poate deveni un astfel de obiect.

¹¹ Acest pasaj deja citat din *Bhagavad-Gītā*, XV, 18, după care *Paramātmā* „depășește destructibilul și chiar indestructibilul”; destructibilul este manifestat iar indestructibilul este non-manifestat, înțeles așa cum am explicat.

¹² *Kena Upaniṣad*, Khanda 1, Śruti 3-5. – Ceea ce s-a spus despre cuvânt (*vāc*) este apoi repetat succesiv, în Śruti 6-9 și în termeni identici, pentru „mîntal” (*manas*), ochi (*chakshus*) auz (*śrotra*) și „suflul vi-tal” (*prāna*).

Acesta este *Brahma*, căci El este Cunoșcătorul (total) iar Cunoșcătorul poate cunoaște celelalte lucruri (cuprinzându-le pe toate în infinita Sa înțelegere, care este identică Posibilității Universale), dar nu se poate face pe El Însuși obiect al propriei Sale Cunoașteri (căci, în identitatea Sa care nu rezultă din nicio identificare, nu se poate face, ca în condiția de *Prājña*, distincția principială între subiect și obiect care sunt totuși „același”, iar El nu poate înceta să fie El-Însuși, „atot-cunoșcător”, pentru a deveni „atotcunoscut”, care ar fi un altul-decât-El-însuși), așa cum focul poate arde alte lucruri, dar nu se poate arde pe sine (natura sa esențială fiind indivizibilă, ca *Brahma*, analogic, care este „fără dualitate”)¹³. Pe de altă parte, nici nu se poate spune că *Brahma* poate fi un obiect al cunoașterii pentru altul decât pentru El însuși, căci, în afară de El, nu este nimic care să fie cunoșcător (orice cunoaștere, chiar relativă, nefiind decât o participare la Cunoașterea absolută și supremă)¹⁴.

De aceea se spune mai departe în text:

„De crezi cumva că Îl cunoști bine (pe *Brahma*), ceea ce cunoști despre natura Sa este în realitate mai nimic; pentru acest motiv, *Brahma* trebuie să fie considerat de tine cu mult mai multă atenție. (Răspunsul este acesta:) Eu nu cred că Îl cunosc; prin aceasta vreau să spun că nu Îl cunosc bine (în mod distinct, așa cum aș cunoaște un obiect susceptibil de a fi descris sau definit); și totuși eu Îl cunosc (după învățătura pe care am primit-o în privința naturii Sale).

¹³ Cf. *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*, Adhyāya 4, Brāhmaṇa 5, Śruti 14: „Cum poate fi cunoscut Cunoșcătorul (total)?”.

¹⁴ aici putem stabili o apropiere cu această frază din *Tratatul Unității (Risālatul-Ahadiyah)* de Muhid-d-Dīn Ibn Arabī: „Nu există nimic, absolut nimic, care să existe în afara Lui (*Allāh*), dar El înțelege propria sa existență fără ca totodată această înțelegere să existe în vreun fel oarecare.”

Oricine înțelege aceste cuvinte (în adevărata lor semnificație): „Eu nu Îl cunosc și totuși eu Îl cunosc”, acela Îl cunoaște cu adevărat. Prin cel care gândește că *Brahma* este de neînțeles (printr-o facultate oarecare), *Brahma* este înțeles (căci, prin Cunoașterea lui *Brahma*, acela a devenit realmente și efectiv identic cu *Brahma* însuși); dar cel care gândește că *Brahma* este înțeles (printr-o facultate sensibilă sau mentală) nu Îl cunoaște deloc. *Brahma* (în Sine-însuși, în incomunicabila Sa esență) este necunoscut acelora care Îl cunosc (în felul unui obiect oarecare al cunoașterii, fie o ființă particulară, fie Ființa Universală) și El este cunoscut de aceia care nu Îl cunosc deloc (ca „acesta” sau ca „acela”)”¹⁵.

¹⁵ *Kena Upanișad*, Khanda 2, Śruti 1-3. – Iată un text daoist care este identic: „Infinitul a spus: nu cunosc Principiul; acest răspuns este profund. Inacțiunea a spus: eu cunosc Principiul; acest răspuns este superficial. Infinitul a avut dreptate să spună că nu știe nimic despre esența Principiului. Inacțiunea a putut spune că Îl cunoaște, prin manifestările Sale exterioare... a nu-L cunoaște înseamnă a-L cunoaște (în esența Sa); a-L cunoaște (în manifestările Sale) înseamnă a nu-L cunoaște (pe cel care este în realitate). Dar cum să se înțeleagă aceasta, că Îl cunoaștem necunoscându-L? – Iată cum, spune Starea primordială. Principiul nu poate fi înțeles; ceea ce se înțelege nu este El. Principiul nu poate fi văzut; ceea ce se vede nu este El. Principiul nu poate fi enunțat: ceea ce se enunță nu este El Principiul, neputând fi imaginat, nu poate fi nici descris. Cel care pune întrebări despre Principiu și cel care răspunde își arată amândoi neștiința în privința Principiului. Nu se poate întreba și nici nu se poate răspunde, despre Principiu, ce este El” (*Huang-zî*, cap.XXII; trad. P. Wiegner, pag.397-399).

CAPITOLUL XVI

REPREZENTAREA SIMBOLICĂ A LUI ĂTMĂ ȘI A CONDIȚIILOR SALE PRIN MONOSILABA SACRĂ OM

Urmarea textului din *Māndūkya Upaniṣad* se referă la corespondența monosilabei sacre *Om* și a elementelor (*mātrā*) sale cu *Ātmā* și condițiile (*pāda*) acestuia. Ni se arată, pe de o parte, rațiunile simbolice ale acestei corespondențe și, pe de altă parte, efectele meditației asupra simbolului și, totodată, asupra a ceea ce el reprezintă, adică asupra lui *Om* și asupra lui *Ātmā*, primul având rolul de „suport” pentru a obține cunoașterea celui de al doilea. Vom da traducerea acestei ultime părți a textului; dar nu va fi posibil să-l însoțim cu un comentariu complet, care ne-ar îndepărta foarte mult de subiectul prezentului studiu.

„Acest *Ātmā* este reprezentat de silaba (prin excelență) *Om*, care la rândul său este reprezentată de caractere (*mātrā*), (în așa fel încât) condițiile (lui *Ātmā*) sunt *mātrā* (ale lui *Om*), și (invers) *mātrā* (ale lui *Om*) sunt condițiile (lui *Ātmā*): acestea sunt: A, U și M.

Vaiśvānara, al cărui sălaș este în starea de veghe, este (reprezentat de) A, prima *mātrā*, deoarece este conexiunea

(*āpti*, a tuturor sunetelor, sunetul primordial A, cel care este emis de organele vorbirii în poziția lor naturală, fiind ca immanent între toate celelalte, care sunt modificări diverse ale acestuia și care se unesc în el, așa cum *Vaiśvānara* este prezent în toate lucrurile lumii sensibile și le creează unitatea), pentru că el este începutul (*ādi*, și al alfabetului și al monosilabei *Om*, așa cum *Vaiśvānara* este prima din condițiile lui *Ātmā* și baza de la care pleacă ființa umană în împlinirea realizării metafizice). Cel care cunoaște aceasta obține cu adevărat (realizarea) tuturor dorințelor sale (deoarece prin identificarea sa cu *Vaiśvānara*, toate obiectele sensibile devin dependente de el și parte integrantă din propria sa ființă), și el devine primul (în domeniul *Vaiśvānara* sau *Virāj*, al cărui centru devine prin chiar virtutea acestei cunoașteri și prin identificarea pe care ea o implică atunci când este pe deplin efectivă).

Taijasa, al cărui sălaș este în starea de vis, e (reprezentat de) U, a doua *mātrā*, deoarece este înălțarea (*utkarśa*, a sunetului plecând de la prima sa modalitate, cum starea subtilă este, în manifestarea formală, de un ordin mai înalt decât starea grosieră), și pentru că ea participă la cele două (*ubhaya*, adică, prin natura sa și prin poziția sa, ea este intermediară între cele două elemente extreme ale monosilabei *Om*, așa cum starea de vis este intermediară, *sandhyā*, între veghe și somnul profund). Acela care cunoaște aceasta înaintează, într-adevăr, pe calea Cunoașterii (prin identificarea sa cu *Hiranyagarbha*), și (fiind astfel iluminat) este în armonie (*samāna*, cu toate lucrurile, căci el privește Universul manifestat ca producție a propriei sale cunoașteri, care nu poate fi separată de el însuși) și niciunul dintre urmașii săi (în sens de „posteritate spirituală”)¹ nu va fi neștiutor în privința lui *Brahma*.

¹ Acest sens are chiar și aici, datorită identificării cu *Hiranyagarbha*, un raport mai special cu „Oul Lumii” și cu legile ciclice.

Prājña, al cărui sălaș este în starea de somn profund, este (reprezentat prin) *M*, a treia *mātrā*, deoarece este măsura (*miti*, celorlalte două *mātrā*, așa cum într-un raport matematic, numitorul este măsura numărătorului) și pentru că este desăvârșirea (monosilabei *Om*, considerată ca o conținătoare a sintezei tuturor sunetelor, la fel cum non-manifestatul conține, sintetic și în principiu, tot manifestatul cu diferitele lumi posibile și acesta poate fi considerat ca intrând în non-manifestat, de care nu este nicidecum diferit decât în mod contingent și tranzitoriu: cauza primă este în același timp și cauza finală, iar sfârșitul este în mod necesar identic principiului². Cel care cunoaște aceasta măsoară, cu adevărat, acest tot (adică ansamblul celor „trei lumi” sau al diferitelor trepte ale Existenței universale, al cărei „determinant” este Ființa pură)³, și devine împlinirea (tuturor lucrurilor, prin concentrarea în propriul Sine sau în personalitatea

² Pentru a înțelege acest simbolism care tocmai a fost indicat, trebuie considerat că sunetele *A* și *U* se unesc în *O*, și că acesta se va pierde în sunetul nazal final *M* fără a dispărea totuși, ci prelungindu-se indefinit, devenind indistinct și imperceptibil. – Pe de altă parte, formele geometrice care corespund celor trei *mātrā* sunt o linie dreaptă, o semicircumferință (sau mai degrabă un element de spirală) și un punct: prima simbolizează dezvoltarea completă a manifestării; a doua, o stare de învăluire relativă în raport cu această dezvoltare, dar încă dezvoltată sau manifestată; a treia, starea informală și „fără dimensiuni” sau condiții limitative speciale, adică de non-manifestare. Se va remarca faptul că punctul este principiul primordial al tuturor figurilor geometrice, așa cum non-manifestarea este pentru toate stările de manifestare; în ordinea sa, punctul este unitatea adevărată și indivizibilă, ceea ce face din el un simbol natural al Ființei pure.

³ Ar mai fi aici de menționat, dacă nu ne-am îndepărta prea mult de subiectul nostru, considerații lingvistice interesante despre Ființă considerată ca „subiect ontologic” și „determinant universal”; vom spune numai că în ebraică numele divin *El* se referă în mod special la aceasta. – Acest aspect al Ființei este desemnat în tradiția hindusă prin *Svayambhū*, „Cel care subzistă prin Sine-însuși”; în teologia creștină este Verbul Etern, considerat ca „loc al posibilelor”; simbolul extrem-oriental al Dragonului se referă și el la același lucru.

sa, unde se regăsesc, „transformate” în posibilități permanente, toate stările de manifestare al ființei sale).⁴

„A Patra” este „non-caracterizată” (*amātra*, deci necondiționată); este non-acționantă (*avyavahārya*) fără nicio urmă de dezvoltare a manifestării (*prapancha-upaśama*), întreagă Beatitudine și fără dualitate (*Śiva Advaita*): aceasta este *Omkāra* (monosilaba sacră considerată independent de *mātrā*), acesta este în mod sigur *Ātmā* (în Sine, în afară și independent de orice condiție sau determinare oarecare, inclusiv determinarea principială care este Ființa însăși). Cel care cunoaște aceasta intră, cu adevărat, în propriul „Sine” prin mijlocirea chiar a acestui „Sine” (fără nici un intermediar de orice ordin ar fi el, fără mijlocirea vreunui instrument cum ar fi o facultate de cunoaștere, care nu poate atinge decât o stare a „Sinelui” și nu *Paramātmā*, „Sinele” suprem și absolut).⁵

În ceea ce privește efectele obținute prin intermediul meditației (*upāsanā*) asupra monosilabei *Om*, în fiecare din

⁴ Numai în această stare de universalitate, și nu în starea individuală am putea spune cu adevărat că „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt în măsura în care sunt și acelor ce nu sunt, în măsura în care nu sunt”, adică, metafizic vorbind, a manifestatului și a non-manifestatului, cu toate că, la rigoare, nu putem vorbi despre o „măsură” a non-manifestatului, dacă înțelegem prin aceasta determinarea prin condițiile speciale de existență, cum sunt cele care definesc fiecare stare de manifestare. Pe de altă parte, este de la sine înțeles că sofistul grec Protagoras, căruia i se atribuie formula pe care tocmai am reprodus-o, transpunându-i sensul pentru a o aplica „Omului Universal”, a fost, în mod cert, foarte departe de a se ridica până la această concepție, în așa fel încât, aplicând-o la ființa umană individuală, nu înțelegea să exprime prin aceasta decât ceea ce modernii numesc un „relativism” radical, în vreme ce, pentru noi, este vorba în mod evident de cu totul altceva, cum înțeleg lesne cei ce cunosc raporturile „Omului Universal” cu Verbul Divin (cf. în special Sf. Pavel, „*Epistola întâia către Corinteni*”, XV).

⁵ *Māndūkya Upaniṣad*, Śruti 8-12. – Despre meditația asupra lui *Om* și asupra efectelor sale de ordin divers, în raport cu cele trei lumi, se pot afla și alte indicații în *Praśna Upaniṣad*, *Praśna* 5, Śruti 1-7. Cf. încă *Chāndogya Upaniṣad*, *Prapāthaka* 1, I, *Khanda* 4 și 5.

cele trei *mātrā* mai întâi, și apoi în sine însuși, independent de aceste *mātrā*, vom adăuga numai că acestea corespund realizării diferitelor trepte spirituale, care pot fi caracterizate în felul următor: prima este deplina dezvoltare a individualității corporale; a doua este extensia integrală a individualității umane în aceste modalități extra-corporale; a treia este obținerea stărilor supra-individuale ale ființei; în fine, a patra este realizarea „Identității Supreme”.

CAPITOLUL XVII

EVOLUȚIA POSTUMĂ A FIINȚEI UMANE

Până aici am considerat constituția ființei umane și diferitele stări de care este susceptibilă în măsura în care e compusă din diverse elemente pe care le-am evidențiat în această constituție, adică pe durata vieții sale individuale. Este necesar să insistăm asupra acestui punct, și anume că stările care aparțin cu adevărat individului ca atare, adică nu numai starea grosieră sau corporală prin care lucrul este evident, ci și starea subtilă (cu condiția, bineînțeles, de a nu înțelege prin aceasta decât modalitățile extra-corporale ale stării umane integrale și nu celelalte stări individuale ale ființei) sunt în mod propriu și esențial stări ale omului viu.

Aceasta nu înseamnă că trebuie admis că starea subtilă încetează în clipa morții corporale, și numai din cauza acesteia; vom vedea mai departe că atunci se produce, dimpotrivă, o trecere a ființei în starea subtilă, dar această trecere nu este decât o fază tranzitorie în resorbirea facultăților individuale ale manifestatului în non-manifestat, fază a cărei existență se explică în mod natural prin caracterul intermediar pe care, deja, l-am recunoscut ca aparținând stării subtile. Se poate totuși lua în considerare, este adevărat, într-un anume sens, și cel puțin în unele cazuri, o prelungire, și chiar o prelungire indefinită a individualității umane, pe care va trebui să o

raportăm obligatoriu la modalitățile subtile, adică extra-corporale, ale acestei individualități; însă această prelungire nu este defel același lucru cu starea subtilă cea care era în timpul vieții terestre. În sfârșit, trebuie să ne dăm seama că sub această denumire de „stare subtilă” suntem obligați să includem modalități foarte diverse și extrem de complexe, chiar dacă ne-am mărgini numai la domeniul posibilităților propriu-zis umane.

De aceea am avut grijă, de la început, să precizăm că ea trebuie totdeauna înțeleasă în raport cu starea corporală luată ca punct de plecare și termen de comparație, în așa fel încât să nu capete un sens precis decât prin opoziție cu această stare corporală sau grosieră, care, în ceea ce o privește, ne apare suficient de bine definită prin ea însăși deoarece este cea în care ne aflăm în prezent.

Vom mai putea remarca și faptul că, dintre cele cinci învelișuri ale „Sinelui”, trei sunt considerate ca fiind constitutive pentru forma subtilă (în vreme ce numai câte una corespunde celorlalte două stări condiționate ale lui *Ātmā*: pentru una, deoarece nu este în realitate decât o modalitate specială și determinată a individului; pentru cealaltă, pentru că este o stare în mod esențial unificată și „non-distinctă”); și aceasta este încă o dovadă evidentă a complexității stării în care „Sinele” are această formă ca vehicul, complexitate de care trebuie să ne amintim totdeauna dacă vrem să înțelegem ceea ce poate fi spus despre ele atunci când vom considera lucrurile din puncte de vedere diferite.

Va trebui acum să abordăm problema referitoare la ceea ce se numește în mod curent „evoluția postumă” a ființei umane, adică a consecințelor pe care le antrenează, pentru această ființă, moartea sau, pentru a preciza mai bine ce înțelegem noi prin acest cuvânt, disoluția acestui compus despre care am vorbit și care constituie individualitatea sa actuală. Trebuie remarcat, de altfel, că atunci când această

disoluție are loc, nu mai există propriu-zis ființă umană, deoarece omul individual este tocmai acest compus; singurul caz în care îl mai putem numi uman într-un anume sens este acela în care, după moartea corporală, ființa rămâne într-una din aceste prelungiri ale individualității la care am făcut referire, deoarece, în acest caz, cu toate că această individualitate nu mai este completă sub raportul manifestării (deoarece starea corporală îi lipsește din acest moment, posibilitățile care îi corespund și-au încheiat ciclul întreg al dezvoltării lor), unele din elementele psihice sau subtile mai subzistă într-un anumit fel, fără a se disocia.

În orice caz, ființa nu mai poate fi umană, deoarece, din starea căreia i se dă acest nume, a trecut în altă stare, individuală sau nu; astfel, ființa care era umană a încetat să mai fie astfel pentru a deveni altceva, așa cum prin naștere ea a devenit umană trecând dintr-o altă stare la cea care este în prezent a noastră.

În rest, dacă vom înțelege nașterea și moartea în sensul cel mai general, adică fiind schimbări de stare, ne vom da seama lesne că acestea sunt modificări care își corespund analogic, fiind începutul și sfârșitul unui ciclu de existență individuală; și chiar când părăsim un punct de vedere special al unei stări determinate pentru a lua în considerare înlănțuirea diferitelor stări între ele, vom vedea că, în realitate, sunt fenomene riguros echivalente, moartea într-o stare fiind în același timp naștere într-o altă stare.

Cu alte cuvinte, aceeași modificare este moartea sau nașterea, conform stării sau ciclului de existență în raport cu care este considerată, deoarece reprezintă punctul comun al celor două stări, sau trecerea de la una la cealaltă; și ceea ce este adevărat aici pentru stări diferite, este la fel de adevărat, pe o altă treaptă, și pentru modalitățile diverse ale unei aceleiași stări, dacă vom privi aceste modalități ca formând, în ceea ce privește dezvoltarea posibilităților

lor respective, tot atâtea cicluri secundare care se integrează în ansamblul unui ciclu mai amplu¹.

Este necesar să se adauge în mod expres că „specificația”, în sensul pe care l-am precizat anterior, adică ratașarea la o specie definită, cum ar fi cea umană, care impune unei ființe anumite condiții generale ce constituie natura sa specifică, nu are viabilitate decât într-o stare determinată și nu se poate extinde dincolo de aceasta; nu poate fi altfel, din moment ce specia nu este nicidecum un principiu transcendent în raport cu această stare individuală, ci apare exclusiv din domeniul acesteia, ea însăși fiind supusă condițiilor limitative care o definesc. De aceea ființa care a trecut într-o altă stare nu mai este umană, nu mai aparține în nici un fel speciei umane².

Este necesar să exprimăm rezervele pe care le avem față de expresia „evoluție postumă”, ce ar putea să dea lesne ocazia apariției unor sensuri echivoce. Mai întâi, moartea fiind concepută ca disoluția entității compuse umane, este evident că termenul „evoluție” nu poate fi luat aici în sensul unei dezvoltări individuale, deoarece este vorba, dimpotrivă, de o resorbție a individualității în starea non-manifestată³;

¹ Aceste considerații despre naștere și moarte sunt aplicabile la punctul de vedere „macrocosmic” la fel de bine ca și la cel „microcosmic”; fără a putea insista acum, se pot totuși întrevedea consecințele care rezultă din aceasta în ceea ce privește teoria ciclurilor cosmice.

² Bineînțeles că în toate acestea nu luăm cuvântul „uman” decât în sensul său propriu și literal, cel în care se aplică numai omului individual; nu e vorba despre transpoziția analogică prin care este posibilă conceperea „Omului Universal”.

³ Totuși nu putem afirma că este vorba despre o distrugere a individualității, deoarece, în non-manifestat, posibilitățile ce au constituit-o subzistă în principiu, în mod permanent, ca toate posibilitățile ființei; dar, individualitatea nefiind ca atare decât în manifestare, se poate spune că, intrând în non-manifestat, ea dispare cu adevărat sau încetează să existe ca individualitate: ea nu este anihilată (nimic din ceea ce este nu poate înceta să mai fie), ci este „transformată”.

ar fi, deci, mai degrabă o „involuție” din punctul de vedere special al individului. Etimologic, acești termeni de „evoluție” și de „involuție” nu înseamnă nimic altceva și nici în plus decât „dezvoltare” și „regresie”⁴; dar știm bine că, în limbaj modern, cuvântul „evoluție” a primit, curent, o cu totul altă accepție, care îl face sinonim cu „progres”.

Am avut deja ocazia să explicăm suficient aceste idei de „progres” sau „evoluție”, care, amplificându-se excesiv, au ajuns să falsifice complet mentalitatea occidentală actuală; nu vom reveni asupra acestora. Reamintim că putem vorbi de progres, în mod viabil, numai într-un sens cu totul relativ, având grijă să precizăm sub ce raport îl înțelegem și între ce limite îl considerăm; redus la aceste proporții el nu mai are nimic în comun cu acest „progres” absolut despre care a început să se vorbească spre finele secolului XVIII, iar contemporanii noștri l-au decorat cu numele de „evoluție”, socotindu-l mai „științific”. Gândirea orientală, ca și gândirea vechilor locuitori ai Occidentului, nu ar fi admis acest termen de „progres”, decât în sensul restrâns pe care l-am indicat, adică sub forma unei idei cu totul secundare, de o importanță extrem de redusă și fără nicio valoare metafizică, deoarece ar fi fost dintre cele care nu se pot aplica decât unor posibilități de ordin particular și nu pot fi transpuse dincolo de anumite limite.

Punctul de vedere „evolutiv” nu este susceptibil de universalizare și nu este posibil să concepem o ființă adevărată ca fiind ceva ce „evoluează” între două puncte definite, sau care „progresează”, chiar indefinit, într-un sens determinat; asemenea concepții sunt pe de-a întregul lipsite de orice semnificație și ele ar dovedi o completă ignoranță față de datele cele mai elementare ale metafizicii. Am putea vorbi

⁴ În acest sens, dar numai în acesta, s-ar putea aplica acești termeni celor două faze pe care le distingem la orice ciclu de existență, așa cum am arătat mai înainte.

cel mult, într-un anume fel, de „evoluție” pentru ființă în sensul trecerii la o stare superioară; dar, ar trebuie să admitem o restricție care-i conservă termenului toată relativitatea, căci, în ceea ce privește ființa considerată, în sine și în totalitatea sa, nu poate fi niciodată vorba despre „evoluție” sau „involuție”, în oricare sens, deoarece identitatea sa esențială nu este în nici un fel alterată de modificările particulare și contingente, oricare ar fi acestea, care afectează numai una sau alta din stările sale condiționate.

O altă precizare trebuie făcută în legătură cu utilizarea cuvântului „postum”: putem vorbi despre ceea ce se produce „după moarte” numai din punctul de vedere special al individualității umane și în măsura în care ea este condiționată de timp, la fel ca și despre ceea ce a fost „înainte de naștere”, cel puțin dacă vom crede de cuviință să păstrăm acestor cuvinte „înainte” și „după” semnificația cronologică pe care o au în sens obișnuit. În ele însele, stările despre care este vorba sunt în afara domeniului individualității umane, nu sunt nicidecum temporale și nu pot fi, în consecință, nici situate cronologic; și aceasta este adevărat chiar și pentru cei care pot avea printre condițiile proprii un anumit mod de durată, adică de succesiune, de vreme ce nu mai există o succesiune temporală.

Cât privește starea de non-manifestare, este de la sine înțeles că ea este exceptată de orice succesiune, în așa fel încât ideile de anterioritate și posterioritate, chiar înțelese în cea mai mare extindere de care ar putea fi susceptibile, nu își pot nicidecum găsi locul. Și putem remarca din acest punct de vedere că, chiar în timpul vieții, ființa nu mai are noțiunea de timp atâta vreme cât iese din domeniul individual, așa cum se întâmplă în somnul profund sau în pierderea de sine extatică: atât timp cât este în asemenea stări, care sunt cu adevărat non-manifestate, timpul nu mai există pentru ea.

Mai rămâne să considerăm cazul în care starea „postumă” este o simplă prelungire a individualității umane: într-adevăr, această prelungire se poate situa în „perpetuitate”, adică în indefinitatea temporală, sau, cu alte cuvinte, într-un mod de succesiune care este încă a timpului (deoarece nu este vorba de o stare supusă altor condiții decât a noastră), dar un timp care nu mai are comună măsură cu acela în care se împlinește existența corporală. De altfel, o astfel de stare nu ne interesează în mod deosebit din punct de vedere metafizic, deoarece, dimpotrivă, trebuie considerată, la modul esențial, posibilitatea de ieșire din condițiile individuale, și nu a rămâne indefinit sub stăpânirea lor. Dacă va trebui totuși să vorbim despre aceasta, este mai degrabă pentru a ține seama de toate cazurile posibile și pentru că, așa cum vom vedea mai departe, această prelungire a existenței umane rezervă ființei o posibilitate de a atinge „Eliberarea” fără a trece prin alte stări individuale.

Oricum ar fi, și lăsând deoparte acest din urmă caz, putem spune următoarele: dacă vorbim despre stările non-umane ca situate „înainte de naștere” și „după moarte”, aceasta se întâmplă, mai întâi, deoarece ele apar astfel în raport cu individualitatea; dar trebuie avut grijă să observăm că nu individualitatea este cea care trece prin aceste stări sau care le parcurge succesiv, deoarece sunt stări care se află în afara domeniului său și care nu o privesc în măsura în care este individualitate. Pe de altă parte, există un sens în care se pot aplica ideile de anterioritate și posterioritate, în afara oricărui punct de vedere al succesiunii temporale sau de alt fel: e vorba de acel ordin, totodată logic și ontologic, în care diferitele stări se înlănțuiesc și se determină unele pe altele; dacă o stare este astfel consecința alteia, se poate spune că îi este posterioară, utilizând într-un asemenea mod de a vorbi același simbolism temporal ce servește la exprimarea oricărei teorii a ciclurilor, chiar dacă metafizic există o perfectă simultane-

itate între toate stările, un punct de vedere al succesiunii efective neaplicându-se decât în interiorul unei stări determinate.

Spunând toate acestea pentru a nu mai exista tentația de a acorda expresiei „evoluție postumă” – dacă ținem să o folosim în lipsa alteia mai adecvată, și pentru a ne conforma anumitor obiceiuri – o importanță și o semnificație pe care aceasta nu le are și nu ar putea să le aibă în realitate, revenim la studiul chestiunii la care ea se raportează, chestiune a cărei soluție rezultă, de altfel, aproape imediat din toate considerațiile de mai înainte. Expunerea care va urma este din *Brāhma-Sūtra*⁵ și din comentariul tradițional (și prin aceasta înțelegem în primul rând comentariul lui Śankarāchārya), dar avertizăm că nu este o traducere literală; am fost uneori în situația de a rezuma comentariul⁶ și câteodată de a-l comenta și pe acesta la rândul său, fără de care ar rămâne aproape incomprehensibil, așa cum se întâmplă deseori când este vorba despre interpretarea textelor orientale⁷.

⁵ Adhyāya 4, Pāda 2, 3 și 4. – Pāda 1 a acestui Adhyāya 4 este consacrat examinării mijloacelor Cunoașterii Divine, ale cărei fructe le vom menționa.

⁶ Colebrooke a dat un rezumat de acest gen în ale sale *Essais sur la Philosophie des Hindous* (Eseul IV), dar interpretarea sa, fără a fi deformată de un *parti pris* sistematic cum se întâlnește la alți orientaliști, este extrem de defectuoasă din punct de vedere metafizic, prin neînțelegerea pur și simplu a acestui punct de vedere.

⁷ Remarcăm în acest sens că, în arabă, cuvântul *tarjumah* semnifică totodată „traducere” și „comentariu”, inseparabile ambele; echivalentul cel mai exact ar fi, deci, „explicație” sau „interpretare”. Se poate chiar spune, când este vorba despre texte tradiționale, că o traducere în limba obișnuită, pentru a fi inteligibilă, trebuie să corespundă exact unui comentariu făcut în limba chiar a textului; traducerea literală dintr-o limbă orientală într-o limbă occidentală este, în general, imposibilă, și cu cât se străduiește să urmeze strict litera acesteia, cu atât este riscul mai mare de a se îndepărta de spiritul lui; este exact ceea ce, din nefericire, filologii sunt incapabili să înțeleagă.

CAPITOLUL XVIII

RESORBIREA FACULTĂȚILOR INDIVIDUALE

„Când un om este gata să moară, cuvântul, urmat de restul celor zece facultăți externe (cele cinci facultăți de acțiune și cele cinci facultăți de senzație, manifestate exterior prin intermediul organelor corporale corespunzătoare, dar fără a fi confundate cu aceste organe, deoarece sunt distincte aici)¹, este resorbit în simțul intern (*manas*), căci activitatea organelor exterioare încetează înaintea acestei facultăți interioare (care este astfel împlinirea tuturor celorlalte facultăți individuale despre care este vorba aici, așa cum ea este punctul de plecare și sursa lor comună)². Acesta, în același fel, se retrage apoi în „suflul vital” (*prāna*), însoțită, asemănător, de toate funcțiile vitale (cele cinci *vāyu*, care sunt modalități ale lui *prāna* și care se întorc astfel în starea nediferențiată), căci aceste funcțiuni sunt inseparabile de viața însăși. De altfel, aceeași retragere a simțului intern se remarcă și în starea de somn profund și în pierderea-de-sine extatică (cu încetarea completă a oricărei manifestări exterioare a conștiinței).”

¹ Cuvântul este menționat ultimul pentru că aceste facultăți sunt considerate în ordinea lor de dezvoltare; ele trebuie să fie deci primele în ordinea resorbirii, care este inversă dezvoltării.

² *Chândogya Upanișad*, Prapāthaka 6, Khanda 8, Śruti 6.

Să adăugăm că această încetare nu implică totuși întotdeauna, în mod necesar, suspendarea totală a sensibilității corporale, un fel de conștiință organică, dacă putem spune astfel, deși conștiința individuală propriu-zisă nu ia parte la manifestările acesteia, cu care ea nu mai comunică așa cum se întâmplă în mod normal în stările obișnuite ale ființei vii. Iar motivul este lesne de înțeles, deoarece, într-adevăr, nu mai există conștiință individuală în cazul despre care vorbim, conștiința individuală a stării fiind transferată într-o altă stare, care este în realitate supra-individuală.

Această conștiință organică la care tocmai am făcut referire nu este o conștiință în adevăratul sens al cuvântului, ci ea participă într-un oarecare mod, datorându-și conștiinței individuale originea, fiind ca o reflectare a ei; separată de aceasta, nu mai este decât o iluzie a conștiinței, dar ea poate prezenta aparența acesteia pentru cei care nu observă lucrurile decât din exterior³, în așa fel încât, după moarte, persistența anumitor elemente psihice mai mult sau mai puțin disociate pot oferi aceeași aparență, nu mai puțin iluzorie, când este posibil să se manifeste, așa cum am explicat în alte împrejurări⁴.

„«Suflul vital», însoțit, în același mod, de toate celelalte funcții și facultăți (deja resorbite în el și neexistând decât ca posibilități, deoarece au revenit, de acum, la starea de nedi-

³ Așa cum într-o operație chirurgicală anestezia completă nu împiedică simptomele exterioare ale durerii.

⁴ Conștiința organică despre care este vorba întră natural în ceea ce psihologii numesc „subconștient”; dar marea lor greșeală este de a crede că au explicat suficient prin aceea că ei s-au limitat în realitate la a da o simplă denumire sub care ordonează elementele cele mai disparate, fără a putea face măcar o distincție între ceea ce este cu adevărat conștient pe o treaptă oarecare și ceea ce nu e decât aparență, și nu mai mult decât o fac între „subconștientul” adevărat și „supraconștient”, adică între ceea ce formează din stările respective inferioare și superioare în raport cu starea umană.

ferențiere din care au ieșit pentru a se manifesta efectiv în timpul vieții), se retrage la rândul său în «sufletul viu» (*jīvātmā*, manifestare particulară a «Sinelui» în centrul individualității umane, așa cum s-a văzut mai înainte, și distingându-se de «Sinele» în măsura în care această individualitate există ca atare, cu toate că această distincție este de altfel cu totul iluzorie față de realitatea absolută, unde nu există nimic altceva în afară de «Sine»); acest «suflet viu» este cel care (ca reflectare a «Sinelui» și principiu central al individualității) guvernează ansamblul facultăților individuale (considerate în integralitatea lor, și nu numai în ceea ce privește modalitatea corporală)⁵.

Așa cum servitorii unui rege se strâng în jurul acestuia când el este pe punctul de a pleca într-o călătorie, tot astfel și funcțiile vitale și facultățile (externe și interne) ale individului se adună în jurul «sufletului viu» (sau mai degrabă în el însuși, din care toate se nasc și în care toate se resorb) în ultimul moment (al vieții în sensul obișnuit al acestui cuvânt, adică al existenței manifestate în starea grosieră), când acest «suflet viu» se va retrage din forma sa corporală⁶. Astfel însoțit de toate facultățile sale (deoarece le conține și le conservă ca posibilități în el însuși)⁷, el se retrage într-o esență individuală luminoasă (adică în forma subtilă care este asimilată cu un vehicul de foc, așa cum am văzut în legătură cu *Taijasa*, a doua condiție a lui *Ātmā*), compusă din cinci *tanmātra* sau esențe elementare suprasensibile (așa cum forma corporală este compusă din cele cinci *bhūta* sau elemente

⁵ Putem remarca faptul că *prāna*, manifestându-se exterior prin respirație, este în realitate altceva decât acesta, căci ar fi ininteligibil să se spună că respirația, funcție fiziologică, se separă de organism și se resoarbe în „sufletul viu”; reamintim că *prāna* și modalitățile sale diverse aparțin esențialmente stării subtile.

⁶ *Bṛihad-Āraṇyaka Upaniṣad*, Adhyāya 4, Brāhmana 3, Śruti 38.

⁷ De altfel, o facultate este propriu-zis o putere, adică o posibilitate care, în sine, este independentă de orice exercițiu actual.

corporale și sensibile), într-o stare subtilă (în opoziție cu starea grosieră, care este cea a manifestării exterioare sau corporale, al cărei ciclu este acum terminat pentru individualitatea în cauză).

În consecință (datorită acestei treceri în forma subtilă, considerată ca o esență luminoasă), se spune că «suflul vital» s-a retras în Lumină, neînțelegându-se prin aceasta principiul de foc într-un mod exclusiv (căci este vorba în realitate de o reflectare individualizată a Luminii inteligibile, reflectare a cărei natură este în fond aceeași cu cea a «minții» în timpul vieții corporale, și care implică, de altfel, ca suport sau vehicul o combinație de principii esențiale din cinci elemente), și fără ca această retragere să se facă în mod necesar printr-o tranziție imediată, deoarece se spune că un călător merge dintr-o cetate în alta, când trece succesiv prin una sau mai multe așezări intermediare.

Această retragere sau acest abandon al formei corporale (așa cum a fost descris până aici) este de altfel comun omului ignorant (*avidvān*) și Înțeleptului contemplativ (*vidvān*), până în punctul din care începe și pentru unul și pentru celălalt calea corespunzătoare fiecăruia (de acum diferită); nemurirea (*amrita*, fără a fi obținută totuși Unirea imediată cu Supremul *Brahma*) este fructul simplei meditații (*upāsanā*, practică deplin în timpul vieții fără a fi însoțită de o realizare efectivă a stărilor superioare ale ființei), de vreme ce obstacolele individuale care rezultă din ignoranță (*avidyā*) nu pot fi încă distruse complet”⁸

Este momentul să facem o remarcă importantă asupra sensului în care trebuie înțeleasă „nemurirea” despre care este vorba aici: am spus mai înainte că termenul sanscrit *amrita* se aplică exclusiv unei stări superioare oricărei schimbări, în

⁸ *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 4, Pāda 2, sūtra 1-7.

timp ce, prin același cuvânt, occidentalii înțeleg cât se poate de simplu o extindere a posibilităților de ordin uman, conștând într-o prelungire indefinită a vieții (ceea ce tradiția extrem-orientală numește „longevitate”), în condiții transpuse, într-un fel anumit, dar care rămân totdeauna mai mult sau mai puțin comparabile cu cele ale vieții terestre, deoarece ele privesc în mod egal individualitatea umană. Or, în cazul de față, e vorba de o stare care rămâne încă individuală și totuși se spune că nemurirea poate fi obținută în această stare; poate să pară în contradicție cu ceea ce noi am afirmat mai înainte, căci s-ar putea crede că nu este decât o nemurire relativă, înțeleasă în sens occidental; dar în realitate nu e așa. Este adevărat că nemurirea, în sens metafizic și oriental, pentru fi pe deplin efectivă, nu poate fi atinsă decât dincolo de toate stările condiționate, individuale sau nu, în așa fel încât, fiind în mod absolut independentă de orice succesiune posibilă, ea se identifică Eternității însăși; ar fi deci abuziv să dăm același nume „perpetuității” temporale sau indefinității unei durate oarecare; dar nu în acest fel trebuie înțelese lucrurile.

Trebuie să avem în vedere că „moartea” este în mod esențial sinonimă cu schimbarea de stare, ceea ce constituie, așa cum am explicat, accepțiunea cea mai extinsă. Când spunem că ființa a atins în mod virtual nemurirea, prin aceasta se înțelege că nu se va mai trece prin alte stări condiționate, diferite de stările umane, sau nu mai sunt de parcurs alte cicluri de manifestare.

Nu este încă „Eliberarea” actual realizată, și prin care nemurirea ar fi efectivă, deoarece „obstacolele individuale”, adică acele condiții limitative cărora le este supusă ființa, nu au fost complet distruse; ci este posibilitatea obținerii acestei „Eliberări” plecând de la starea umană, în prelungirea căreia ființa se află acum pe toată durata ciclului căruia îi aparține această stare (ceea ce constituie în mod propriu

„perpetuitatea”)⁹, în așa fel încât ea poate fi cuprinsă în „transformarea” finală ce va avea loc atunci când acest ciclu se va termina, făcând să se întoarcă tot ceea ce se va afla atunci implicat la starea principială de non-manifestare¹⁰. Iată de ce i se dă acestei posibilități numele de „Eliberare diferențiată” sau „Eliberare treptată” (*krama-mukti*) deoarece ea nu va fi obținută astfel decât prin etape intermediare (stări postume condiționate) și nu în mod direct ca în celelalte cazuri despre care vom vorbi mai departe¹¹.

⁹ Cuvântul grecesc αἰώνιος înseamnă realmente „perpetuu” și nu „etern”, căci derivă din αἰών (identic latinului ævum) care desemnează un ciclu indefinit, acesta fiind și sensul primitiv al latinului sæculum, „veac”, prin care-l traducem uneori.

¹⁰ Sunt remarci de făcut asupra traducerii termenului „transformare” finală în limbaj teologic în religiile occidentale, și în special asupra conceptului de „Judecată ultimă” la care se ratașează; dar ar necesita explicații prea lungi și o punere la punct prea complexă pentru a fi posibil să ne oprim aici, cu atât mai mult cu cât punctul de vedere propriu religios se limitează la considerații asupra sfârșitului unui ciclu secundar, dincolo de care poate fi încă vorba de o continuare a existenței în stare individuală umană, ceea ce ar fi posibil numai în cazul integralității ciclului căruia îi aparține această stare. Asta nu înseamnă că transpoziția nu poate fi făcută plecând de la punctul de vedere religios, așa cum am arătat, pentru „învierea morților” și „corpul glorios”; dar, practic, ea nu este posibilă pentru cei care rămân la concepțiile comune și „exterioare”, și pentru care nu există nimic dincolo de individualitatea umană; vom reveni asupra diferenței esențiale care există între noțiunea religioasă de „mântuire” și noțiunea metafizică de „Eliberare”.

¹¹ Este de la sine înțeles că „Eliberarea treptată” este singura care poate fi luată în considerare de imensa majoritate a ființelor umane, ceea ce nu vrea să spună, de altfel, că toți vor ajunge la ea în mod indistinct, deoarece trebuie considerat și cazul în care ființa, neobținând nemurirea virtuală, trebuie să treacă printr-o altă stare individuală, în care va avea în mod natural aceeași posibilitate de a atinge „Eliberarea” ca în starea umană, dar, se poate spune, și pe aceea de a nu o pu-tea obține.

CAPITOLUL XIX

DIFERENȚIEREA CONDIȚIILOR POSTUME DUPĂ TREPTELE CUNOAȘTERII

„Câtă vreme se află în această condiție (încă individuală, despre care a fost vorba), spiritul (care, în consecință, este încă *jīvātmā*) aceluia care a practicat meditația (în timpul vieții, fără a atinge posesia efectivă a stărilor superioare ale ființei sale) rămâne unit cu forma subtilă (pe care o putem considera prototipul formal al individualității, manifestarea subtilă reprezentând un stadiu intermediar între non-manifestat și manifestarea grosieră, și jucând rolul de principiu imediat în raport cu aceasta din urmă); în această formă subtilă este asociat cu facultățile vitale (în starea de resorbție sau de contracție principală care a fost descrisă mai înainte).”

Într-adevăr, trebuie să mai existe o formă în care ființa să se îmbrace, deoarece condiția sa aparține încă ordinii individuale; și aceasta nu poate fi decât forma subtilă, pentru că a ieșit din forma corporală și pentru că forma subtilă trebuie să subziste după ea, întrucât aceasta a precedat-o în ordinea dezvoltării în modul manifestat, ordine care se află reprodușă în sens invers la întoarcerea în non-manifestat. Dar asta nu înseamnă că această formă subtilă trebuie să fie exact cea

care a fost în timpul vieții corporale, ca vehicul al stării umane în starea de vis¹.

Noi am afirmat că însăși condiția individuală, în general, și nu numai starea umană, se poate defini ca stare a ființei limitată de o formă; dar e limpede că această formă nu este în mod necesar determinată ca spațială și temporală, așa cum se întâmplă în cazul stării corporale; ea nu poate fi în nici un caz în stările non-umane, care nu sunt supuse spațiului și timpului, ci altor condiții. În ceea ce privește forma subtilă, dacă aceasta nu scapă pe de-a întregul timpului (cu toate că acest timp nu este același cu cel în care se împlinește existența corporală), ea scapă cel puțin spațiului, și pentru acest motiv nu trebuie niciodată să fie figurată, imaginată ca un „dublu” al corpului², și nici să se înțeleagă că îi este un „tipar” când spunem că este prototipul formal al individualității aflat la originea manifestării sale³. Știm prea bine

¹ Există o anumită continuitate între diferitele stări ale ființei și cu atât mai mult între diferitele modalități care fac parte din aceeași stare de manifestare; individualitatea umană chiar în modalitățile sale extracorporale trebuie obligatoriu să fie afectată de dispariția modalității sale corporale și de altfel există elemente psihice, mentale sau de altă natură care nu au rațiune de a fi decât în raport cu existența corporală, în așa fel încât dezintegrarea corpului trebuie să antreneze și pe cea a acestor elemente, care îi rămân asociate și care, în consecință, sunt abandonate de ființă în momentul morții înțeleasă în sensul obișnuit al cuvântului.

² Chiar psihologii recunosc că „mintea” sau gândirea individuală, singura la care pot ajunge, este în afara condiției spațiale; este nevoie de toată ignoranța „neo-spiritualiștilor” pentru a vrea să „localizezi” modalitățile extracorporale ale individului și pentru a crede că stările postume se situează undeva în spațiu.

³ Nu embrionul corporal ci acest prototip subtil este desemnat în sanscrită prin cuvântul *pinda* așa cum am arătat mai înainte; acest prototip preexistă la nașterea individului, căci este conținut în *Hiranyagarbha* de la originea manifestării ciclice, ca reprezentând una din posibilitățile ce vor trebui să se dezvolte pe parcursul acestei manifestări. Însă pre existența sa nu este decât virtuală, în sensul că nu este încă o stare a ființei căreia îi este destinată să devină formă subtilă, această ființă nefiind actualmente în stare corespondentă, deci neexistând ca individ uman; și aceleași considerații se

câți occidentali ajung lesne la reprezentările cele mai grosiere și cum rezultă din aceasta erori grave, pentru a nu ne mai lua toate precauțiile în această privință.

„Ființa poate rămâne astfel (în această condiție individuală în care este unită cu forma subtilă) până la disoluția exterioară (*pralaya*, intrarea în starea nediferențiată) a lumilor manifestate (ale ciclului actual, cuprinzând totodată starea grosieră și starea subtilă, adică întreg domeniul individualității umane considerat în integralitatea sa)⁴, disoluție prin care se cufundă (împreună cu ansamblul ființelor acestor lumi) în sânul Supremului *Brahma*; dar, chiar și atunci, ființa poate fi unită cu *Brahma* numai în felul în care a fost așa prin somnul profund (adică fără realizarea deplină și efectivă a „Identității Supreme”).” Cu alte cuvinte și pentru a utiliza un limbaj al anumitor școli esoterice occidentale, cazul la care se face referire aici nu corespunde decât unei „reintegrări în mod pasiv”, în timp ce adevărata realizare metafizică este o „reintegrare în mod activ”, singura care implică cu adevărat luarea în stăpânire de către ființă a stării sale absolute și definitive.

Este și ceea ce arată în mod precis compararea cu somnul profund, așa cum se produce el în timpul vieții omului obișnuit: așa cum există întoarcere din această stare la condiția individuală, se poate, de asemenea, pentru ființa care nu s-a unit cu *Brahma* decât „în mod pasiv”, să se întoarcă într-un

pot aplica analogic germenului corporal, dacă îl vom considera ca preexistând într-un anume mod în strămoșii individului respectiv, și aceasta de la originea umanității terestre.

⁴ Ansamblul manifestării universale este adesea desemnat în sanscrită prin termenul *samsāra*; așa cum am mai arătat, este vorba despre o indefinitate de cicluri, adică de stări sau de trepte de existență, în așa fel încât fiecare din aceste cicluri, terminându-se în *pralaya* ca cel pe care îl avem în vedere aici, nu constituie decât un moment al *samsārei*. De altfel, reamintim, pentru a evita orice echivoc, că înlănțuirea acestor cicluri este în realitate de ordin cauzal și nu succesiv și că expresiile folosite în această privință prin analogie cu ordinea temporală trebuie considerate ca pur simbolice.

alt ciclu de manifestare, deoarece rezultatul obținut de ea, plecând de la starea umană, nu este încă „Eliberarea” sau adevărata nemurire, iar cazul său este, în final, comparabil (deși există o diferență notabilă în ceea ce privește condițiile noului său ciclu) aceluia al ființei care, în loc să rămână până la *pralaya* în prelungirile stării umane, a trecut, după moartea corporală, la o altă stare individuală.

Alături de acest caz, se poate considera și acela în care realizarea stărilor superioare și chiar cea de „Identitate Supremă”, care nu au fost dobândite în timpul vieții corporale, sunt dobândite în prelungirile postume ale individualității; din virtuală cum era, nemurirea devine atunci efectivă și aceasta poate să nu aibă loc decât la sfârșitul ciclului; este „Eliberarea diferențiată” despre care am vorbit anterior. Și în primul și în cel de al doilea caz, ființa, care trebuie considerată ca *jīvātmā* unit cu forma subtilă, se află, pe toată durata ciclului, „încorporată” într-un anume fel⁵ în *Hiranyagarbha*, care este considerat ca *jīva-ghana*, așa cum am spus deja; rămâne deci supusă acestei condiții speciale de existență care este viața (*jīva*), prin care este delimitată de domeniul propriu al lui *Hiranyagarbha* în ordinea ierarhică a Existenței universale.

„Această formă subtilă (în care sălășluiește după moarte ființa și care rămâne astfel în starea individuală umană) este (prin comparație cu forma corporală sau grosieră) imperceptibilă simțurilor în ceea ce privește dimensiunile sale (căci este în afara condiției spațiale) precum și consistența sa (sau substanța proprie, care nu este constituită de o combinare de elemente corporale); în consecință, ea nu afectează percepția (sau facultățile externe) acelor care sunt prezenți când se separă de corp (după ce „sufletul viu” s-a retras din ea).

⁵ Acest cuvânt, pe care îl utilizăm aici pentru a ne face mai bine înțeles cu ajutorul imaginii pe care o evocă, nu trebuie înțeles literal, deoarece starea în cauză nu are nimic corporal.

Ea nu este atinsă de combustie sau de alte tratamente pe care corpul le suportă după moarte (care este rezultatul acestei separări, prin faptul că nicio acțiune de ordin sensibil nu mai poate avea repercusiuni asupra acestei forme subtile, nici asupra conștiinței individuale care, rămânând legată de aceasta, nu mai are nicio relație cu corpul). Ea este sensibilă doar prin căldura ei animatoare (calitatea sa proprie în măsura în care este asimilată principiului de foc)⁶atât timp cât este împreună cu forma grosieră ce devine rece (și prin urmare inertă ca ansamblu organic) în moarte, imediat ce l-a abandonat (în vreme ce celelalte calități sensibile ale acestei forme corporale subzistă încă, fără schimbare aparentă) și care era încălzită (și însuflețită) de ea în timp ce se afla acolo (deoarece în forma subtilă rezidă principiul vieții individuale, în așa fel încât numai prin comunicarea proprietăților sale corpul poate fi numit viu, din pricina legăturii între aceste două forme câtă vreme ele sunt expresia stărilor aceleiași ființe, adică până în momentul morții).

„Dar acela care a obținut (înainte de moarte, totdeauna înțeleasă ca o separare de corp) adevărata Cunoaștere a lui *Brahma* (care implică prin aceasta realizarea metafizică fără de care nu ar fi decât o cunoaștere imperfectă și cu totul simbolică, posesia efectivă a tuturor stărilor ființei sale), nu trece (în mod succesiv) prin toate aceste trepte de retragere (sau de resorbție a individualității, a stării de manifestare grosieră la starea de manifestare subtilă, cu diferitele modalități pe care le comportă, apoi la starea de non-manifestat, unde condițiile individuale sunt în fine suprimate).

⁶ Așa cum am arătat înainte, această căldură animatoare, reprezentată ca un foc interior, este uneori identificată cu *Vaiśvānara* considerat în acest caz, nu ca prima condiție a lui *Ātmā*, despre care am vorbit, ci ca „Regent al Focului”, așa cum vom vedea mai departe; *Vaiśvānara* este atunci unul din numele lui *Agni* care desemnează o funcțiune și un aspect particulare.

El ajunge direct (în această ultimă stare, și chiar dincolo de aceasta dacă o considerăm numai ca principiu al manifestării) la Unire (deja realizată cel puțin virtual în timpul vieții sale corporale)⁷ cu Supremul *Brahma*, cu care este identificat (în mod imediat), ca un fluviu (reprezentând aici curentul existenței ce traversează toate stările și toate manifestările), ajuns la gurile lui (care este punctul final sau finalitatea acestui curent), se identifică (prin pătrundere intimă) cu valurile mării (*samudra*, adunarea apelor, simbolizând totalizarea posibilităților în Principiul Suprem).

Facultățile sale vitale și elementele din care era constituit corpul său (toate considerate în principiu și în esența lor suprasensibilă)⁸, cele șaisprezece părți (*shodaśa-kalāh*) care compun forma umană (adică cele cinci *tanmātra*, *manas* și cele zece facultăți de senzație și de acțiune) trec complet în starea de non-manifestat (*avyakta*, unde, prin transpoziție, se regăsesc toate în mod permanent ca posibilități imuabile), această trecere neimplicând de altfel pentru ființa însăși nicio schimbare (ca cea pe care o implică stadiile intermediare, care, aparținând încă „devenirii”, comportă în mod necesar o multiplicitate de modificări).

Numele și forma (*nāmarūpa*, adică determinarea manifestării individuale în ceea ce privește esența sa cât și substanța sa, așa cum am explicat anterior) încetează, în mod egal (ca

⁷ Dacă „Unirea” sau „Identitatea Supremă” nu a fost realizată decât virtual, „Eliberarea” are loc imediat în momentul morții; însă această „Eliberare” poate avea loc chiar în timpul vieții, dacă „Unirea” este realizată pe deplin și efectiv; distincția între cele două cazuri va fi expusă mai complet în cele ce urmează.

⁸ În anumite cazuri excepționale, se poate face în așa fel încât transpoziția acestor elemente să se efectueze astfel încât forma corporală să dispară fără a lăsa nicio urmă sensibilă și ca, în loc să fie abandonată de către ființă cum se întâmplă de obicei, să treacă astfel cu totul fie în starea subtilă, fie în starea non-manifestată, în așa fel încât nu mai există moarte propriu-zis; am amintit în altă parte, în această privință, exemplele biblice ale lui Enoh, Moise și Ilie.

fiind condiții limitative ale ființei); și, fiind „non-divizată”, adică fără părți sau membre care să compună forma sa terestră (în starea manifestată, și în măsura în care această formă era supusă cantității sub diferitele sale moduri)⁹, este eliberată de condițiile existenței individuale (ca și toate celelalte condiții aferente unei stări speciale și determinate de existență oricare ar fi aceasta, chiar supraindividuală, deoarece ființa este de acum încolo în stare principială, absolut necondiționată)¹⁰.

Mai mulți comentatori ai *Brahma-Sūtra*, pentru a marca și mai limpede caracterul acestei „transformări” (luăm cuvântul în sensul său strict etimologic, care este „trecere dincolo de formă”) o compară cu dispariția apei cu care a fost stropită o piatră încinsă. În fine, această apă este „transformată” în contact cu piatra, cel puțin în acest sens relativ în care și-a pierdut forma sa vizibilă (și nu întreaga formă, deoarece continuă în mod evident să aparțină ordinului corporal), dar fără să se poată spune pentru aceasta că ea a fost absorbită de către această piatră, deoarece, în realitate, ea s-a evaporat în atmosferă, unde rămâne într-o stare imperceptibilă vizual¹¹.

La fel, ființa nu este deloc „absorbită” obținând „Eliberarea”, cu toate că poate să pară astfel din punct de vedere al manifestării, pentru care „transformarea” apare ca o „distrugere”¹²; dacă ne plasăm în perspectiva realității ab-

⁹ Modurile principale ale cantității sunt desemnate în mod expres în această formulă biblică: „Tu ai dat tuturor lucrurilor greutate, număr și măsură” (*Înțelepciune*, XI, 21), căreia îi corespunde, cuvânt cu cuvânt (fără intervenția primelor două), *Mane, Thekel, Phares* (numărat, cântărit, împărțit) din viziunea lui Balthazar (*Daniel*, V, 25-28).

¹⁰ *Praśna Upaniṣad*, Praśna 6, Śruti 5; *Mundaka Upaniṣad*, Mundaka 3, Khanda 2, Śruti 8. – *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 4, Pāda 2, Śruti 8-16.

¹¹ Comentariul lui Ranganātha la *Brahma-Sūtra*.

¹² De aceea *Śiva*, conform interpretării celei mai comune este considerat „distrugător”, în vreme ce el este, realmente, „transformator”.

solute, singura care îi rămâne, ea este dilatată dincolo de orice limită, dacă putem spune astfel (traducând exact simbolismul vaporilor de apă care se răspândesc în atmosferă), deoarece ea a realizat efectiv plenitudinea posibilităților sale.

CAPITOLUL XX

ARTERA CORONARĂ ȘI „RAZA SOLARĂ”

Va trebui să revenim acum la ceea ce se întâmplă pentru ființa care nefiind „eliberată” în momentul morții, trebuie să parcurgă o serie de trepte, reprezentate simbolic ca etapele unei călătorii și care sunt tot atâtea stări intermediare, nedefinitive, prin care ea trebuie să treacă înainte de a ajunge la termenul final. Este important să observăm, de altfel, că toate aceste stări, fiind încă relative și condiționate, nu au nicio comună măsură cu cea care este singura absolută și necondiționată; oricât de înalte ar putea fi unele dintre acestea în comparație cu starea corporală, se pare că obținerea lor nu apropie în nici un fel ființa de țelul său ultim care este „Eliberarea”; față de Infinit, manifestarea întreagă fiind riguros nulă, diferențele între stările care o constituie trebuie să fie la fel, oricât de considerabile ar fi în ele însele și câtă vreme avem în vedere numai diferitele stări condiționate pe care acestea le separă unele de celelalte.

Totuși, nu este mai puțin adevărat că trecerea la anumite stări superioare constituie o înaintare pe calea spre „Eliberare”, care este atunci „graduală” (*krama-mukti*), tot așa cum folosirea anumitor mijloace corespunzătoare, ca cele din *Hatha-Yoga*, constituie o pregătire eficace, chiar dacă nu există, cu sigu-

ranță, nicio comparație posibilă între aceste mijloace contingente și „Unirea” care trebuie realizată luându-le ca „suporturi”.¹ Dar trebuie să se înțeleagă bine că „Eliberarea”, atunci când va fi realizată, va implica totdeauna o discontinuitate în raport cu starea în care se va găsi ființa care o va obține, și că, oricare ar fi această stare, această discontinuitate nu va fi nici mai mult, nici mai puțin profundă, deoarece, în toate cazurile, între starea ființei „neeliberată” și cea a ființei „eliberate” nu există nici un raport cum există între diferitele stări condiționate. Și aceasta e adevărat chiar pentru stările care sunt într-atât de mult peste starea umană, încât, abordate de aceasta, ar putea fi luate drept țelul la care ființa ar trebui să tindă. Iar această iluzie este posibilă chiar pentru stări care nu sunt în realitate decât modalități ale stării umane, dar foarte îndepărtate de modalitatea corporală; am crezut de cuviință că era necesar să atragem atenția asupra acestui punct, pentru a preveni orice neînțelegere și orice eroare de interpretare, înainte de a relua expunerea noastră despre modificările postume cărora le este supusă ființa umană.

¹ Vom putea remarca o analogie între ceea ce spunem aici și ceea ce, din punctul de vedere al teologiei catolice, s-ar putea spune despre „taine”: pentru acestea, formele exterioare sunt „suporturi” iar aceste mijloace contingente au un rezultat care este de cu totul alt ordin decât sunt ele. Stă în rațiunea constituției sale și a condițiilor proprii individului uman să aibă nevoie de asemenea „suporturi” ca punct de plecare pentru o realizare care îl depășește; iar disproporția dintre mijloace și finalitate nu face decât să corespundă aceleia care există între starea individului luat ca bază a acestei realizări și starea necondiționată care este scopul. Nu putem dezvolta aici o teorie generală a eficacității riturilor; vom spune numai, pentru a face înțeles principiul esențial, că tot ceea ce este contingent ca manifestare (mai puțin când este vorba despre determinări pur negative) nu mai este astfel dacă îl vom considera ca posibilități permanente și imuabile, că tot ceea ce are existență pozitivă trebuie să se regăsească astfel în non-manifestat, și că asta este ceea ce permite o transpoziție a individualului în Universal, prin anularea condițiilor limitative (deci negative), care sunt inerente oricărei manifestări.

„Sufletul viu» (*jīvātmā*), cu facultățile vitale resorbite în el (și rămânând așa ca posibilități, așa cum a fost explicat mai înainte), retrăgându-se în propriul sălaș (centrul individualității, desemnat simbolic prin inimă, cum am văzut la început, și unde sălășluiește ca atare, în esența sa și independent de condițiile sale de manifestare, fiind realmente identic cu *Puruṣa* de care se distinge doar iluzoriu), partea cea mai înaltă (adică porțiunea cea mai sublimă) a acestui organ subtil (figurat ca un lotus cu opt petale) scânteiază² și luminează trecerea prin care sufletul trebuie să plece (pentru a atinge diferitele stări despre care va fi vorba mai departe): coroana capului, dacă individul este un Înțelept (*vidvān*), și o altă regiune a organismului (corespunzând fiziologic plexului solar)³, dacă este un ignorant (*avidvān*)⁴.

O sută una artere (*nāḍī*, în mod egal subtile și luminoase)⁵ ies din centrul vital (așa cum spițele unei roți ies din butucul său), iar una dintre aceste artere (subtile)

² Este evident că și acest cuvânt este dintre acelea care trebuie înțelese simbolic, deoarece nu este vorba despre un foc sensibil, ci de o modificare a Luminii inteligibile.

³ Plexurile nervoase, sau mai exact corespondentele lor în forma subtilă (atât cât aceasta este legată de forma corporală), sunt desemnate simbolic ca „roți” (*chakra*) sau ca „lotuși” (*padma* sau *kamala*). – În ceea ce privește coroana capului, ea joacă un rol la fel de important în tradițiile musulmane care se referă la condițiile postume ale ființei umane; și am mai putea găsi și în altă parte referiri și considerații de același ordin (tonsura preoților catolici, de exemplu), cu toate că rațiunile profunde ale acestui simbolism au fost uneori uitate.

⁴ *Bṛihad-Āraṇyaka Upaniṣad*, Adhyāya 4, Brāhmana 4, Śruti 1 și 2

⁵ Reamintim că nu este vorba despre arterele corporale ale circulației sanguine, nici de canale ce conțin aerul respirat; este evident că în ordinea corporală nu poate exista nici un canal ce trece prin coroana capului deoarece acolo nu există nicio deschizătură a organismului. Pe de altă parte, trebuie remarcat că, deși precedentă retragere a *jīvātmā* implică deja abandonarea formei corporale, nici o relație nu a încetat între acesta și forma subtilă în faza în care se află în acest moment, deoarece se poate continua, descriindu-se aceasta, să se vorbească de diferite organe subtile conform corespondenței care există cu viața fiziologică.

trece prin coroana capului (regiunea considerată ca fiind corespunzătoare stărilor superioare ale ființei, cu privire la posibilitățile lor de comunicare cu individualitatea umană, așa cum s-a văzut în descrierea membrilor lui *Vaiśvānara*); ea este numită *susūmnā*.⁶

În afară de aceasta, care este centrală, există alte două *nādī* care joacă un rol foarte important (mai ales pentru corespondenta respirației în ordinul subtil și, prin urmare, pentru practicile de *Hatha-Yoga*): una, situată la dreapta sa, este numită *pingalā*, cealaltă la stânga sa, numită *idā*. În plus, se spune că *pingalā* corespunde Soarelui iar *idā*, Lunii; or, am văzut mai înainte că Soarele și Luna sunt desemnați ca fiind cei doi ochi ai lui *Vaiśvānara*; aceștia sunt deci, respectiv, în relație cu cele două *nādī* despre care este vorba, în timp ce *susūmnā*, fiind la centru, este în raport cu „cel de al treilea ochi”, adică ochiul frontal al lui *Śiva*⁷ ;

⁶ *Katha Upaniṣad*, Adhyāya 2, Vallī 6, Śruti 16.

⁷ În aspectul acestui simbolism care se referă la condiția temporală, Soarele și ochiul drept corespund viitorului, Luna și ochiul stâng trecutului; ochiul frontal corespunde prezentului care, din punct de vedere al manifestatului, nu este decât o clipă insesizabilă, comparabilă cu ceea ce este în ordinea spațială punctul geometric fără dimensiuni: de aceea o privire a acestui de al treilea ochi distruge întreaga manifestare (ceea ce se exprimă simbolic prin reducerea totului la cenușă) și de aceea nu este reprezentat de niciun organ corporal. Dar, dacă ne ridicăm deasupra acestui punct de vedere contingent, prezentul conține întreaga realitate (așa cum punctul conține în el toate posibilitățile spațiale) și, când succesiunea este transmutată în simultaneitate, toate lucrurile rămân în „eternul prezent”, în așa fel încât distrugerea aparentă este cu adevărat „transformarea”. Acest simbolism este identic celui al lui *Ianus Bifrons* al latinilor, care are două fețe, una întoarsă către trecut și cealaltă către viitor, dar a cărei adevărată față, cea care privește prezentul, nu este nici una nici cealaltă din cele pe care le putem vedea – Mai spunem că *nādī* principale, în virtutea aceleiași corespondențe care a fost menționată, au un raport special cu ceea ce se poate numi în limbaj occidental, „alchimie umană”, unde organismul este reprezentat ca un *athanor* hermetic și care, în afară de terminologia diferită utilizată, de o parte și de alta, este comparabil cu *Hatha-Yoga*.

dar nu putem decât să amintim în treacăt toate acestea, pentru că ele ies din cadrul subiectului pe care-l tratăm.

„Prin această trecere (*suśumnā* și coroana capului unde ea ajunge), în virtutea Cunoașterii dobândite și a conștiinței Căii meditate (conștiință care este esențialmente de ordin extratemporal, deoarece este, chiar privită în starea umană, o reflectare a stărilor superioare)⁸, sufletul Înțeleptului, înzestrat (datorită regenerării psihice care a făcut din el un om „de două ori născut”, *dvija*)⁹ cu Harul spiritual (*Prasāda*) al lui *Brahma*, care sălășluiește în centrul vital (în raport cu individul uman considerat), acest suflet scapă (se eliberează de orice legătură cu condiția corporală, care poate încă exis-

⁸ Ar fi o eroare gravă să vorbim aici de „amintire” așa cum a făcut Colebrooke în expunerea pe care am menționat-o; memoria, condiționată de timp în sensul cel mai strict al acestui cuvânt, este o facultate relativă numai la existența corporală și care nu trece dincolo de limitele acestei modalități speciale și restrânse a individualității umane; ea face deci parte din aceste elemente psihice la care am făcut aluzie mai înainte și a căror disociere este o consecință directă a morții corporale.

⁹ Concepția celei de „a doua nașteri”, așa cum am mai arătat, este una comună tuturor doctrinelor tradiționale; în creștinism, în special, regenerarea psihică este reprezentată foarte clar prin botez. – Cf. acest pasaj din Biblie: „Dacă un om nu se naște din nou, el nu poate vedea Împărăția lui Dumnezeu... Adevărat vă spun, dacă un om nu renaște din apă și duh, nu poate intra în Împărăția lui Dumnezeu... Nu vă mirați de ceea ce vă spun, că trebuie să vă nașteți din nou” (Ioan, III, 3-7). Apa este considerată în multe tradiții ca fiind mediul originar al ființelor, iar motivul se află în simbolismul său, așa cum s-a mai explicat, și prin care ea reprezintă *Mūla-Prakriti*; într-un sens superior și prin transpoziție, este Posibilitatea universală însăși; cel care „se naște din apă” devine „fiul Fecioarei”, deci frate adoptiv al lui Iisus și comostenitor al „Împărăției lui Dumnezeu”. Pe de altă parte, dacă vom vedea că „spiritul” în textul citat, este *Ruah* ebraic (asociat aici cu apa ca principiul complementar, ca la începutul *Genezei*) și că acesta desemnează în același timp și aerul, vom regăsi ideea de purificare prin elemente, așa cum aceasta se întâlnește în toate riturile inițiatice ca și în cele religioase; și, de altminteri, inițierea este privită totdeauna ca o „a doua naștere”, simbolic căci nu este decât un formalism mai mult sau mai puțin exterior, dar efectiv când este conferită în mod real aceuia care este înzestrat să o primească.

ta) și întâlnește o rază solară (adică, simbolic, o emanație a Soarelui spiritual, care este *Brahma* însuși, considerat de această dată în Universal: această rază solară nu este altceva decât o particularizare, în raport cu ființa considerată, sau, dacă preferăm, o „polarizare” a principiului supra-individual *Buddhi* sau *Mahat*, prin care multiplele stări manifestate ale ființei sunt relegate între ele și puse în comunicare cu personalitatea transcendentă, *Ātmā*, care este identică Soarelui spiritual însuși); pe această cale (indicată ca traiectorie a „razei solare”) călătorește, fie noapte fie zi, iarnă sau vară¹⁰.

Contactul unei raze a Soarelui (spiritual) cu *susumnā* este constant, atâta timp cât corpul există (ca organism viu și vehicul al ființei manifestate)¹¹: razele Luminii (inteligibile), emenate de acest Soare, ajung la artera (subtilă) și, reciproc (reflectat), se întorc de la arteră la Soare (ca o prelungire indefinită prin care se stabilește comunicarea, fie virtuală, fie efectivă, a individualității cu Universalul)¹².

Ceea ce s-a spus este complet independent de circumstanțele temporale și de toate celelalte contingente similare care însoțesc moartea; aceste circumstanțe nu sunt totdeauna lipsite de influență asupra condiției postume a ființei, dar ele nu sunt de considerat decât în anumite cazuri particulare, pe care nu le putem decât aminti aici.

„Preferința pentru vară – citându-se ca exemplu cazul lui Bhīshma, care a așteptat pentru a muri întoarcerea acestui anotimp favorabil – nu îl privește pe Înțelept, care, în

¹⁰ *Chândogya Upaniṣad*, Prapāthaka 8, Khanda 6, Śruti 5.

¹¹ Aceasta, în lipsa oricărei alte considerații, ar fi suficient pentru a arăta limpede că nu poate fi vorba despre o rază solară în sensul fizic al cuvântului (pentru care contactul permanent nu ar fi posibil) și că ceea ce este desemnat astfel nu poate fi decât simbolic. – Raza care se află în conexiune cu artera coronară este și ea numită *sushumna*.

¹² *Chândogya Upaniṣad*, Prapāthaka 8, Khanda 6, Śruti 2.

contemplarea lui *Brahma*, a împlinit ritualurile (relative la „incantație”)¹³, așa cum sunt prescrise de către *Veda*, și care, în consecință, a dobândit (cel puțin virtual) perfecțiunea Cunoașterii Divine¹⁴; dar ea îi privește pe cei care au urmat prescripțiile învățăturii din *Sāṅkhya* sau *Yoga-Śāstra*, după care timpul zilei sau cel al anotimpului din an nu sunt indiferente, ci (pentru eliberarea ființei ce iese din starea corporală după o pregătire desăvârșită conform metodelor despre care este vorba) au o acțiune efectivă ca elemente inerente ritualului (în care intervin ca niște condiții de care depind efectele care pot fi obținute)”¹⁵.

Este de la sine înțeles că, în acest din urmă caz, restricția considerată se aplică numai la ființele care nu au atins decât treptele de realizare corespunzătoare extensiilor individualității umane; pentru cel care a depășit efectiv limitele individualității, natura mijloacelor utilizate nu ar mai putea influența cu nimic condiția sa ulterioară.

¹³ Prin cuvântul „incantație”, în sensul pe care-l utilizăm aici, trebuie înțeles în mod esențial o aspirație a ființei către Universal, având ca scop obținerea unei iluminări interioare, oricare ar fi mijloacele exterioare, gesturile (*mudrā*), cuvinte sau sunete muzicale (*mantra*), figuri simbolice (*yantra*) sau altele, care pot fi folosite accesoriu ca suport al actului interior și al căror efect este acela de a determina vibrații ritmice care au repercusiuni pe întreg domeniul seriei indefinite de stări ale ființei. O atare „incantație” nu are deci nimic comun cu practicile magice cărora li se dau acest nume în Occident, și nici cu actul religios al rugăciunii; tot ceea ce înseamnă în acest context se raportează exclusiv la domeniul realizării metafizice.

¹⁴ Spunem virtual, deoarece, dacă această perfecțiune era efectivă, „Eliberarea” ar fi fost obținută chiar prin ea însăși; Cunoașterea poate fi teoretic perfectă, chiar dacă realizarea corespunzătoare nu a fost decât parțial obținută.

¹⁵ *Brahma-Sūtra* Adhyāya 4, Pāda 2, sūtra 17-21.

CAPITOLUL XXI

„CĂLĂTORIA DIVINĂ” A FIINȚEI PE CALEA ELIBERĂRII

Continuarea călătoriei simbolice săvârșite de ființă în procesul de eliberare graduală, de la terminația arterei coronare (*suśumnā*), comunicând constant cu o rază a Soarelui spiritual până la destinația finală, se efectuează urmând Calea ce este marcată de traiectoria acestei raze parcursă în sens invers (urmând direcția sa reflectată) până la sursa sa, care este chiar destinația. Totuși, dacă vom considera că o descriere de acest gen se poate aplica stărilor postume parcurse succesiv, pe de o parte, de către ființele care vor obține „Eliberarea” pornind de la starea umană, și pe de altă parte, de către cei care, după resorbția individualității umane, vor trece în alte stări de manifestare individuală, va trebui să luăm în considerare două itinerarii diferite corespunzătoare celor două cazuri: se spune că primii urmează „Calea Zeilor” (*deva-yāna*), în timp ce a doua categorie urmează „Calea Strămoșilor” (*pitri-yāna*). Aceste două itinerare simbolice sunt rezumate în următorul pasaj din *Bhagavad-Gītā*:

În ce momente cei care tind la Unire (fără să o realizeze efectiv) părăsesc existența manifestată, fie fără întoarcere, fie pentru a reveni, te voi învăța, o, Bhārata. Foc, lumină, ziuă,

lună nouă, semestrul ascendent al soarelui către nord – sub aceste semne luminoase merg spre *Brahma* oamenii care-L cunosc pe *Brahma*. Fum, noapte, lună în descreștere, semestrul descendent al soarelui către sud – sub aceste semne de umbră merg spre Sfera Lunii (literal: „ating lumina lunară”) pentru a reveni apoi (la noi stări de manifestare). Sunt cele două Căi permanente, una clară, cealaltă obscură, a lumii manifestate (*jagat*); pe una nu mai există întoarcere (din non-manifestat la manifestare); pe cealaltă este întoarcere (în manifestare).¹

Același simbolism este expus, cu mai multe detalii, în diferite pasaje din *Veda*; și mai întâi, în ceea ce privește *pitri-yāna*, vom face precizarea că ea nu duce dincolo de Sfera Lunii, în așa fel încât, pe ea, ființa nu este eliberată de formă, adică de condiția individuală înțeleasă în sensul cel mai general, deoarece, așa cum am văzut, forma este cea care definește individualitatea umană ca atare². Conform corespondențelor pe care le-am indicat mai înainte, această Sferă a Lunii reprezintă „memoria cosmică”³; iată de ce ea este sălașul acelor *Pitri*, adică al ființelor ciclului anterior, care sunt considerate ca fiind generatorii ciclului actual, datorită înlănțuirii cauzale al cărei simbol este succesiunea ciclurilor; și de aici vine numele de *pitri-yāna* în timp ce acela de *deva-yāna* desemnează Calea care conduce spre stările superioare ale ființei, deci către asimilarea chiar a esenței Luminii inteligibile.

În Sfera Lunii se dizolvă formele care și-au împlinit cursul complet al dezvoltării lor; și tot aici se află germenii formelor nedezvoltate încă, deoarece, pentru formă ca și pentru orice alt lucru, punctul de plecare și punctul final se situează,

¹ *Bhagavad-Gītā*, VIII, 23-26.

² Despre *pitri-yāna* a se vedea: *Chândogya Upanișad*, Prapāthaka 5, Khanda 10, Śruti 3-7; *Brihad-Āranyaka Upanișad*, Adhyāya 6, Brāhmana 2, Śruti 16.

³ De aceea se spune uneori simbolic, chiar în Occident, că aflăm acolo tot ceea ce s-a pierdut în lumea terestră (cf. Ariosto, *Orlando Furioso*).

în mod necesar în aceeași ordine a existenței. Pentru a clarifica mai mult aceste considerații, ar trebui să ne putem referi aici, în mod expres, la teoria ciclurilor; dar este suficient să repetăm că fiecare ciclu fiind în realitate o stare de existență, forma veche pe care părăsește o ființă care nu s-a eliberat de individualitate și forma nouă pe care o îmbracă aparțin, obligatoriu, la două stări diferite (trecerea de la una la alta efectuându-se în Sfera Lunii, unde se află punctul comun al celor două cicluri), căci o ființă, oricare ar fi aceasta, nu poate trece de două ori prin aceeași stare, așa cum am explicat în altă parte arătând absurditatea teoriilor „reîncarnaționiste” inventate de unii occidentali moderni⁴.

Vom insista ceva mai mult cu privire la *deva-yāna*, care se raportează la identificarea efectivă a centrului individualității⁵, unde toate facultățile au fost resorbite anterior în „sufletul viu” (*jīvātmā*), cu centrul însuși al ființei totale, sălașul Universului *Brahma*.

O spunem din nou, procesul în chestiune nu se aplică decât în cazul în care această identificare nu a fost realizată în timpul vieții terestre, și nici în momentul morții; dacă ea este realizată, nu mai există „suflet viu” distinct de „Sine”, deoarece este, de acum, ieșită din condiția individuală. Această distincție, care nu a existat decât în mod iluzoriu, (iluzie inerentă acestei condiții), încetează de îndată ce s-a atins realitatea absolută; individualitatea dispare împreună cu toate

⁴ Tot ce se spune aici are încă o legătură cu simbolismul lui *Ianus*: Sfera Lunii determină separarea stărilor superioare (non-individuale) și a stărilor inferioare (individuale); de aici dublul rol al Lunii ca *Ianua Coeli* (cf. litaniiilor Fecioarei din liturghia catolică) și *Ianua Inferni*, ceea ce corespunde distincției dintre *deva-yāna* și *pitri-yāna*. – *Iana* sau *Diana* nu este altceva decât forma feminină a lui *Ianus*; și, pe de altă parte, *yāna* derivă din rădăcina verbală *i*, „a merge” (latinescul *ire*) în care unii, și mai ales Cicero, văd rădăcina însăși a numelui *Ianus*.

⁵ Este vorba aici despre individualitatea integrală, și nu de cea redusă numai la modalitatea corporală, care de altfel nu mai există pentru ființa considerată, deoarece sunt în discuție stările postume.

determinările limitative și contingente, rămânând numai personalitatea în plenitudinea ființei, conținând în sine, principial, toate posibilitățile sale în stare permanentă și non-manifestată.

Conform simbolismului vedic, pe care l-am aflat în numeroase texte din Upanișade⁶, ființa care a parcurs *deva-yāna*, înainte să părăsească Pământul (*bhū*, adică lumea corporală sau domeniul manifestării grosiere), este mai întâi condusă la lumină (*archis*), prin care trebuie înțeles aici Împărăția Focului (*tejas*), al cărei regent este *Agni*, numit, de asemenea, și *Vaiś-vānara*, cu o semnificație specială a acestui nume.

Trebuie remarcat, de altfel, că, atunci când întâlnim în enumerarea acestor stadii succesive desemnarea elementelor, aceasta nu poate fi decât simbolic, deoarece *bhūta* aparțin cu toatele, în mod propriu, lumii corporale, care este reprezentată, în ansamblu ei, prin Pământ (care, ca element, este *prithvī*); este vorba deci, în realitate, de diferitele modalități ale stării subtile.

Din Împărăția Focului, ființa este condusă în diferitele domenii ale regenților (*devatā*, „zeități”) sau distribuitori ai zilei, ai semilunei luminoase (perioada crescătoare sau prima jumătate a lunii lunare)⁷, ale celor șase luni de ascensiune ale soarelui către nord și, în fine, ale anului, toate acestea trebuind să fie înțelese prin corespondența acestor diviziuni ale timpului („momente” despre care vorbește *Bhagavad-Gītā*) transpuse analogic în prelungirile extracorporale ale

⁶ *Chāndogya Upanișad*, Prapāthaka 4, Khanda 15, sruti 5 și 6, și Prapāthaka 5, Khanda 10, Śruti 1 și 2; *Kauśītaki Upanișad*, Adhyāya 1, Śruti 3; *Bṛihad-Āraṇyaka Upanișad*, Adyāya 5, Brāhmana 10, Śruti 1 și Adhyāya 6, Brāhmana 2, Śruti 15.

⁷ Această perioadă crescătoare a lunii este numită *pūrva-pakṣa*, „prima parte” iar perioada descrescătoare *uttara-pakṣa*, „ultima parte” a lunii. – Aceste expresii de *pūrva-pakṣa* și *uttara-pakṣa* au, în altă parte, o altă accepție cu totul diferită: într-o discuție, ele desemnează, respectiv, o obiecție și respingerea ei.

stării umane, și nu ale acestor diviziuni în sine care nu sunt, literal, aplicabile decât stării corporale⁸.

De aici, ființa trece în Împărăția Aerului (*Vāyu*), al cărei Regent (desemnat prin același nume) o conduce la Sfera Soarelui (*Sūrya* sau *Āditya*), plecând de la limitele superioare ale domeniului său, prin trecerea comparată cu golul central din butucul unei roți, adică un ax fix în jurul căruia se efectuează rotația sau mișcarea tuturor lucrurilor contingente (nu trebuie uitat că *Vāyu* este în mod esențial principiul „mișcător”), mișcare de care ființa va scăpa de acum încolo⁹.

Trece apoi în Sfera Lunii (*Chandra* sau *Soma*), unde nu va rămâne ca cel care a parcurs *pitri-yāna*, dar de unde va urca în regiunea fulgerului (*vidyut*)¹⁰, deasupra căreia se află Împărăția Apei (*Ap*), al cărei Regent este *Varuna*¹¹ (așa cum,

⁸ Ar putea fi interesant să se stabilească concordanța acestei descrieri simbolice cu cele care ne sunt date de alte doctrine tradiționale (cf. *Cartea Morților* a vechilor egipteni și *Pistis Sophia* a gnosticilor alexandrini); dar aceasta ne-ar duce mult prea departe. – În tradiția hindusă, *Ganeśa*, care reprezintă Cunoașterea, este desemnat în același timp ca „Domnul zeităților”; simbolismul său, în raport cu diviziunile temporale despre care este vorba, ar da loc la interpretări extrem de interesante și la apropieri foarte instructive cu vechile tradiții occidentale; toate acestea nu-și pot afla locul aici, urmând a fi reluate cu alte ocazii.

⁹ Pentru a folosi limbajul filosofilor greci, am putea spune că va scăpa de „generare” (γένεσις) și de „alterare” (φθορά), termeni care sunt sinonimi cu „nașterea” și „moartea”, când acești termeni sunt aplicați la toate stările de manifestare individuale; și pentru că am vorbit despre Sfera Lunii și semnificația sa, putem înțelege ce vor să spună aceiași filosofi, mai ales Aristotel, când afirmă că numai lumea sublu-nară este supusă „generării” și „alterării”. Această lume sublunară reprezintă în realitate „curentul formelor” din tradiția extrem-orientală, iar Cerurile, fiind stările informale, sunt realmente inalterabile, adică nu mai există disoluție sau dezintegrare posibilă pentru ființa care a atins aceste stări.

¹⁰ Cuvântul *vidyut* vine de la rădăcina *vid*, datorită conexiunii luminii cu văzul; forma sa este foarte aproape de *vidyā*: fulgerul care iluminează tenebrele; acestea sunt simbolul ignoranței (*avidyā*) iar cunoașterea este o „iluminare” interioară.

¹¹ Remarcăm, în trecere, că acest nume este în mod clar identic cu grecescul Οὐρανός, cu toate că unii filologi au vrut, nu se știe bine de ce, să conteste această identitate; Cerul, numit Uranus, este într-adevăr același lucru cu

analogic, fulgerul strălucește deasupra norilor de ploaie). Este vorba aici despre Apele superioare sau cerești reprezentând ansamblul posibilităților informale¹², prin opoziție cu Apele inferioare, care reprezintă ansamblul posibilităților formale; nu mai poate fi vorba despre acestea din urmă din moment ce ființa a depășit Sfera Lunii, deoarece acesta este, așa cum spuneam mai înainte, mediul cosmic unde se elaborează germinii întregii manifestări formale.

În fine, restul călătoriei se efectuează în regiunea luminoasă intermediară (*Antarikṣa*, care s-a menționat mai înainte în descrierea celor șapte membre ale lui *Vaiśvānara*, dar cu o aplicație puțin diferită)¹³, care e Împărăția lui *Indra*¹⁴ și care este ocupat de Eter (*ākāśa*, reprezentând aici starea primordială de echilibru nediferențiat), până la Centrul spiritual unde sălășluiește *Prajāpati*, „Domnul ființelor produse”, care este, așa cum deja am arătat, manifestarea principială și expresia directă a lui *Brahma* însuși în raport cu ciclul total sau cu treapta de existență căreia îi aparține starea umană, căci aceasta trebuie considerată încă aici, deși numai în principiu, ca fiind starea în care ființa are punctul de plecare și cu care, chiar ieșit din

„Apele Superioare” despre care vorbește *Geneza* și pe care le găsim aici în simbolismul hindus.

¹² *Apsarā* sau Nimfele cerești care simbolizează și ele posibilitățile informale; ele corespund *Hūri*-ilor din Paradisul musulman; și acest Paradis (*Ridvān*) este echivalentul lui *Svarga* hindus.

¹³ Noi am spus atunci că este mediul de elaborare a formelor deoarece, în considerarea celor „trei lumi”, această regiune corespunde domeniului manifestării subtile și se întinde de la Pământ la Cer; aici, dimpotrivă, regiunea intermediară despre care este vorba e situată dincolo de Sfera Lunii, deci în informal, și se identifică cu *Svarga*, dacă vom înțelege prin acest cuvânt, nu Cerurile sau stările superioare în ansamblul lor, ci numai porțiunea lor cea mai puțin înaltă. Se va remarca, în acest sens, cum observarea anumitor raporturi ierarhice permit aplicarea unui același simbolism pe diferite trepte.

¹⁴ *Indra*, al cărui nume înseamnă „puternic”, este de asemenea desemnat ca Regent al lui *Svarga*, ceea ce se explică prin identificarea indicată în nota precedentă; *Svarga* este o stare superioară, dar nu definitivă, și încă e condiționată, chiar dacă este informală.

formă sau individualitate, păstrează anumite legături câtă vreme nu a atins starea absolut necondiționată, adică atât timp cât nu a realizat deplin și efectiv „Eliberarea”.

Există, în diferite texte unde este descrisă „călătoria divină”, unele variații, de altfel puțin importante și mai mult aparente decât reale, în ceea ce privește numărul și ordinea enumerărilor stațiunilor intermediare; dar expunerea precedentă este cea care rezultă dintr-o comparație generală a acestor texte și astfel poate fi privită ca expresia strictă a doctrinei tradiționale la acest subiect¹⁵. În rest, intenția noastră nu este aceea de a ne extinde fără măsură în explicații și mai detaliate asupra acestui simbolism, care, în ansamblul său, este cât se poate de clar prin el însuși pentru oricine cunoaște cât de cât concepțiile orientale (am putea chiar spune concepții tradiționale fără restricții) și a modurilor lor generale de expresie; interpretarea este facilitată de toate considerațiile pe care le-am expus deja și pe care le vom întâlni într-un număr destul de mare al acestor transpoziții analogice care constituie fondul oricărui simbolism¹⁶.

Ceea ce vom reaminti o dată în plus, cu riscul de a ne repeta și deoarece este cu totul esențial pentru înțelegerea acestor lucruri, este aceasta: trebuie clar înțeles că atunci când se pune problema, de exemplu a Sferei Soarelui sau a Lunii, nu este vorba niciodată despre soare sau lună ca aștri vizibili, care aparțin pur și simplu domeniului lumii corporale, ci despre principiile universale, pe care acești aștri le reprezintă într-o oarecare măsură în lumea sensibilă, sau, cel puțin a manifestării acestor principii, pe diferite trepte, în virtutea

¹⁵ Pentru descrierea diferitelor faze ale *deva-yāna*, a se vedea *Brahma-Sūtra*, *Adhyāya* 4, *Pāda* 3, *sūtra* 1-6.

¹⁶ Cu această ocazie ne scuzăm de a fi multiplicat notele și de a le fi dat o întindere pe care nu o dăm de obicei; am făcut așa mai degrabă în ceea ce privește interpretările de acest gen precum și apropierea cu alte tradiții; aceasta era necesar pentru a nu întrerupe urmarea expunerii noastre cu prea multe digresiuni.

corespondențelor analogice care leagă între ele toate stările de fire ale ființei¹⁷. Diferitele Lumi (*Loka*), Sfere planetare și Împărății elementare, care sunt descrise simbolic (dar nu-mai simbolic, deoarece ființa care le parcurge nu este supusă spațiului) ca tot atâtea regiuni, nu sunt în realitate decât tot atâtea stări diferite¹⁸; și acest simbolism spațial (ca și simbolismul temporal care este utilizat pentru a exprima teoria ciclurilor) este atât de natural și de o utilizare atât de general răspândită, încât nu se pot înșela decât cei ce sunt incapabili să vadă altceva decât sensul literal cel mai grosolan; aceia nu înțeleg niciodată ce este un simbol, întrucât concepțiile lor sunt iremediabil limitate la existența terestră și la lumea corporală, unde, prin cea mai naivă dintre iluzii, vor să cuprindă întreaga realitate.

Posesia efectivă a stărilor despre care este vorba poate fi obținută prin identificarea cu principiile care sunt desemnate ca Regenții respectivi ai acestora, identificare care, în toate cazurile, se operează prin cunoaștere, cu condiția ca aceasta să nu fie doar teoretică; teoria nu trebuie considerată decât

¹⁷ Fenomenele naturale în general și mai ales fenomenele astronomice nu sunt niciodată considerate de către doctrinele tradiționale decât cu titlu de simplu mod de expresie, ca simbolizând anumite adevăruri de ordin superior. Și, dacă ele le simbolizează, aceasta se întâmplă deoarece legile lor nu sunt altceva decât o expresie a acestor adevăruri într-un domeniu special, un fel de traducere a principiilor corespondente, adaptate în mod natural la condițiile particulare ale stării corporale și umane. Se poate înțelege prin aceasta cât de mare este eroarea celor care vor să vadă „naturalism” în aceste doctrine, sau care cred că acestea nu își propun decât să descrie și să explice fenomenele așa cum poate să o facă știința „profană”, deși sub forme diferite, înseamnă a inversa raporturile și a lua simbolul drept ceea ce el reprezintă, adică semnul drept lucrul sau ideea semnificată.

¹⁸ Cuvântul sanscrit *loka*, este identic cu cel latin *locus*, „loc”; se poate remarca în acest sens că, în doctrina catolică, Cerul, Purgatoriul și Infernul sunt desemnate la fel, ca „locuri”, care sunt folosite, de asemenea, pentru a reprezenta simbolic stări, căci nu ar fi în niciun fel cazul, chiar în interpretarea cea mai exterioară a acestei doctrine, să se situeze în spațiu aceste stări postume; o atare neînțelegere nu s-a putut produce decât în teoriile „neospiritualiste” care au văzut lumina zilei în Occidentul modern.

ca o pregătire, de altfel indispensabilă, a realizării corespunzătoare. Dar, pentru fiecare din aceste principii considerate în particular și izolat, rezultatele unei atare identificări nu se extind dincolo de domeniul lor propriu, în așa fel încât obținerea unor atare stări, condiționate încă, nu constituie decât o etapă preliminară, un fel de înaintare (în sensul pe care l-am precizat mai înainte și cu restricțiile pe care le presupune un asemenea mod de a vorbi) către „Identitatea Supremă”, scopul ultim atins de ființă în completa și totală sa universalizare și a cărei realizare, pentru cei care au parcurs în prealabil *deva-yāna*, poate fi, așa cum s-a spus anterior, amânată până la *pralaya*, trecerea de la fiecare stadiu la cel care urmează nefiind posibil decât pentru ființa care a obținut treapta corespunzătoare a cunoașterii efective¹⁹.

Deci, în cazul considerat, care este cel de *krama-mukti*, ființa, până la *pralaya*, poate rămâne în ordinea cosmică fără să atingă posesia efectivă a stărilor transcendente, în care constă adevărata realizare metafizică; dar ea a obținut, prin faptul că a depășit Sfera Lunii (adică a ieșit din „curentul formelor”), această „nemurire virtuală” pe care am definit-o anterior. Din acest motiv centrul spiritual despre care este vorba nu e încă decât centrul unei anumite stări sau a unei anumite trepte de existență, celei care îi aparține ființa ca om și căreia continuă să îi aparțină într-un anume fel, deoarece totală sa universalizare, în mod supra-individual, nu este actualmente realizată. Și tot pentru aceasta s-a spus că, într-o atare condiție, obstacolele individuale nu pot fi complet distruse încă.

Exact în acest punct se opresc concepțiile propriu-zis religioase, care se referă totdeauna la extinderea individualității umane, în așa fel încât stările pe care le permit să fie

¹⁹ Este foarte important de spus aici că *brāhmanii* au fost legați totdeauna de realizarea imediată a „Identității Supreme”, în timp ce *kṣatriya* au dezvoltat, de preferință, studiul stărilor care corespund diferitelor stadii ale *deva-yāna* la fel de bine ca și ale *pitri-yāna*.

atinse trebuie obligatoriu să păstreze unele raporturi cu lumea manifestată, chiar când o depășesc, și nu sunt deloc acele stări transcendente la care nu există un alt acces decât prin Cunoașterea metafizică pură. Acestea se pot aplica mai ales la „stările mistice”; și, în ceea ce privește stările postume, există exact aceeași diferență între „nemurire” sau „mântuire” înțelese în sens religios (singurul pe care-l au în vedere occidentalii) și „Eliberare”, ca între realizarea mistică și realizarea metafizică dobândită în timpul vieții terestre; cu toată rigoarea, nu putem vorbi aici decât de „nemurire virtuală” și, ca împlinire ultimă, de „reintegrarea în mod pasiv”; termenul acesta din urmă scapă de altfel punctului de vedere religios așa cum este înțeles în mod obișnuit, și totuși numai prin aceasta se poate justifica utilizarea cuvântului „nemurire” într-un sens relativ și se poate stabili un fel de ratașare sau de trecere a acestui sens la sensul absolut și metafizic în care același termen este luat de orientali.

Toate acestea nu ne împiedică să admitem că învățăturile religioase sunt susceptibile de o transpoziție prin care să primească un sens superior și mai profund, și aceasta întrucât acest sens se află în Scrierile sacre pe care ele se bazează; dar, printr-o atare transpoziție ele își pierd acest caracter specific religios, întrucât acest caracter este atașat la anumite limitări, în afara cărora suntem în domeniul metafizicii pure. Pe de altă parte, o doctrină tradițională care, așa cum este cea hindusă, nu se plasează în punctul de vedere religios occidental, nu recunoaște mai puțin existența stărilor care sunt considerate în mod special din perspectiva religioasă și trebuie obligatoriu să fie astfel din moment ce aceste stări sunt efectiv posibilități ale ființei; dar ea nu poate acorda o importanță egală cu a ei doctrinelor care nu pot duce mai departe (perspectiva, dacă putem spune așa, se schimbă odată cu punctul de vedere), și deoarece ea le depășește, se situează exact în locul lor în ierarhia totală.

Astfel, când se spune că termenul de „călătorie divină” este Lumea lui *Brahma* (*Brahma-Loka*), cel despre care se vorbește nu este, cel puțin nu imediat, Supremul *Brahma*, ci numai determinarea sa ca *Brahmā*, care este *Brahma* „calificat” (*sa-guna*) și, ca atare, considerat ca „efect al Voinței producătoare” (*Śakti*) a Principiului Suprem (*Kārya-Brahma*)²⁰. Când vorbim aici despre *Brahma*, trebuie considerat, în primul rând, ca identic lui *Hiranyagarbha*, principiul manifestării subtile, deci al întregului domeniu al existenței umane în integralitatea sa. Noi am spus mai înainte că ființa care a obținut „nemurirea virtuală” este, ca să spunem așa, „încorporată”, prin asimilare, în *Hiranyagarbha*; și această stare, în care poate rămâne până la sfârșitul ciclului (pentru care numai *Brahma* există ca *Hiranyagarbha*), este ceea ce considerăm în mod obișnuit ca *Brahma-Loka*²¹.

Totuși, așa cum centrul oricărei stări a unei ființe are posibilitatea să se identifice cu centrul ființei totale, centrul cosmic în care sălășluiește *Hiranyagarbha* se identifică virtual cu centrul tuturor lumilor²². Vrem să spunem că pentru

²⁰ Cuvântul *kārya*, „efect” este derivat din rădăcina verbală *kri*, „a face”, și din sufixul *ya* care marchează o îndeplinire la viitor: „ceea ce va trebui să se facă” (sau mai exact „ceea ce va fi făcut”, căci *ya* este o modificare a rădăcinii *i*, „a merge”); acest termen implică o anumită idee de „devenire”, ceea ce presupune în mod necesar că la ce se aplică nu este considerat decât în raport cu manifestarea. – În privința rădăcinii verbale *kri*, vom spune că ea este identică cu cea a latinescului *creare*, ceea ce arată că acest din urmă cuvânt, în accepțiunea sa primitivă, nu avea alt sens decât pe acela de „a face”; ideea de „creație” așa cum o înțelegem astăzi, idee care este de origine ebraică, și nu a apărut decât atunci când limba latină a fost utilizată pentru a exprima concepțiile iudeo-creștine.

²¹ Aceasta corespunde cât mai exact „Cerurilor” sau „Paradisului” religiilor occidentale, noi incluzând în această privință și Islamul); Când o pluralitate de „Ceruri” este luată în considerare (și este adesea reprezentată prin corespondențe planetare) trebuie înțeles prin aceasta toate stările superioare Sferei Lunii (uneori considerată ea însăși ca „primul Cer” în aspectul său de *Ianua Coeli*) până la *Brahma Loka* inclusiv.

²² Și aici aplicăm noțiunea de analogie constitutivă a „microcosmosului” cu „macrocosmosul”.

ființa care a depășit o anumită treaptă de cunoaștere, *Hiranyagarbha* apare ca identic cu un aspect mai înalt al „Non-Supremului”²³, care este *Īśvara* sau Ființa Universală, principiul prim al oricărei manifestări. La acest nivel, ființa nu mai este în starea subtilă, nici măcar în principiu, fiind în non-manifestat; dar ea păstrează totuși anumite raporturi cu ordinea manifestării universale, deoarece *Īśvara* este, în mod propriu, principiul acesteia, cu toate că nu mai este atașată prin legături speciale de starea umană și la ciclul particular din care face parte. Această treaptă corespunde condiției de *Prājña*, și ființa care nu merge mai departe este cea despre care se spune că nu s-a unit cu *Brahma*, chiar la *pralaya*, în același fel ca în somnul profund; de aici, întoarcerea la un alt ciclu de manifestare este încă posibilă; dar, deoarece ființa a scăpat de individualitate (contrar celor care urmat *pitri-yāna*), acest ciclu nu va putea fi decât o stare informală și supra-individuală²⁴.

În cazul în care „Eliberarea” trebuie obținută pornind de la starea umană, există și mai mult decât am spus noi și atunci capătul călătoriei nu mai este Ființa Universală, ci Supremul *Brahma* Însuși, adică *Brahma* „non-calificat” (*nirguna*) în totala Sa Infinitate, cuprinzând totodată Ființa (sau posibilitățile de manifestare) și Non-Ființa (sau posibilitățile de non-manifestare), și principiul ambelor, deci dincolo

²³ Această identificare a unui aspect anumit cu un alt aspect superior, și așa mai departe pe diferite trepte până la Principiul Suprem, nu este decât dispariția a tot atâtea iluzii „separatoare”, pe care unii inițiați le prezintă printr-o serie de vâlvuri care cad succesiv.

²⁴ Simbolic, se va spune că o atare ființă a trecut de condiția oamenilor la cea de *Devas* (ceea ce am putea numi o stare „angelică” în limbaj occidental); dimpotrivă, la capătul lui *pitri-yāna* există o întoarcere la „lumea omului” (*manava-loka*) adică la o condiție individuală, desemnată astfel prin analogie cu condiția umană, cu toate că ea trebuie să fie diferită deoarece ființa nu poate reveni la o stare prin care a trecut deja.

de amândouă²⁵, în același timp conținându-le pe ambele, conform învățăturii care ne-a fost transmisă în legătură cu starea necondiționată a lui *Ātmā*, care este în mod precis cel despre care se vorbește acum²⁶. În acest sens sălașul lui *Brahma* (sau *Ātmā* în această stare necondiționată) este chiar „dincolo de Soarele spiritual” (care este *Ātmā* în cea de a treia condiție a sa, identic cu *Īśvāra*)²⁷, după cum este și dincolo de toate sferele stărilor particulare de existență, individuale sau extraindividuale; dar acest sălaș nu poate fi atins de cei care nu au meditat asupra lui *Brahma* decât prin intermediul unui simbol (*pratīka*), fiecare meditație (*upāsana*) având numai atunci un rezultat definit și limitat²⁸.

²⁵ Reamintim că putem înțelege totuși Non-Ființa metafizic, ca și non-manifestatul (în măsura în care acesta nu este numai principiul imediat al manifestatului, căci nu ar fi decât Ființa), într-un sens total în care este identic cu Principiul Suprem. În orice caz între Non-Ființă și Ființă, ca și între non-manifestat și manifestat (și aceasta chiar dacă, în acest din urmă caz, nu ar merge dincolo de Ființă) corelarea nu poate fi decât o simplă aparență, disproporția care există din punct de vedere metafizic între cei doi termeni nu permite în realitate nicio comparație.

²⁶ În această privință vom cita încă o dată, pentru a marca concordanțele dintre diferite tradiții, un pasaj împrumutat din *Tratatul Unității (Risālatul-Ahadiyah)* de Muhi-d-Dīn ibn Arabī: „Acest imens gând (al *Identității Supreme*) nu poate conveni decât aceluia al cărui suflet este mai vast decât cele două lumi (manifestată și non-manifestată). Cât despre acela al cărui suflet nu este la fel de vast ca cele două lumi (adică acela care a atins Ființa Universală, dar nu a depășit-o) nu i se potrivește. Căci, într-adevăr, acest gând este mai mare decât lumea sensibilă (sau manifestată, cuvântul „sensibil” trebuind aici să fie transpus analogic și nu restrâns la sensul lui literal) și lumea suprasensibilă (sau non-manifestată, conform aceleiași transpoziții), amândouă luate împreună.”

²⁷ Orientaliștii, care nu au înțeles ce semnifică cu adevărat Soarele și îl înțeleg în sens fizic, au asupra acestui punct interpretări cu totul stranie; astfel, D. Oltramare scrie, naiv: „Prin răsăriturile și apusurile sale, soarele consumă viața celor vii; omul eliberat există dincolo de lumea soarelui”. Nu se va spune oare că este vorba de a scăpa de bătrânețe și de a ajunge la nemurirea corporală așa cum caută anumite secte occidentale contemporane?

²⁸ *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 4, Pāda 3, sūtra 7-16.

„Identitatea Supremă” este deci finalitatea ființei „eliberate”, adică izbăvită de condițiile existenței individuale umane, ca și de celelalte condiții particulare și limitative (*upādi*), care sunt considerate ca tot atâtea legături²⁹. Când omul (sau mai degrabă ființa care se afla în starea umană) este astfel „eliberat”, „Sinele” (*Ātmā*) este pe deplin realizat în propria sa natură „nedivizată” și, este atunci, conform lui Audulomi, o conștiință omniprezentă (având ca atribut *chaitanya*); este ceea ce ne învață, de asemenea, Jaimini, dar specificând între altele că această conștiință manifestă attributele divine (*aśvarya*), ca facultăți transcendente, prin faptul că este unită cu Esență Supremă³⁰.

Acesta este rezultatul eliberării complete, obținută în plenitudinea Cunoașterii Divine; cât despre aceia a căror contemplare (*dhyāna*) nu a fost decât parțială, deși activă (realizare metafizică rămasă incompletă), sau a fost pur pasivă (cum este cea a misticilor occidentali), ei se bucură de anumite stări superioare³¹, dar fără a putea să

²⁹ Se atribuie acestor condiții nume ca *bandha* și *pāśa* al căror sens propriu este „legătură”; cel de al doilea cuvânt este derivat din termenul *paśu*, care semnifică astfel, etimologic, o ființă vie oarecare, legată prin atare condiții. Śiva este numit *Paśupati*, „Domnul ființelor legate”, deoarece prin acțiunea sa „transformatoare” ele sunt „eliberate”. – Cuvântul *paśu* este luat adesea într-o accepție specială, pentru a desemna o victimă animală a sacrificiului (*yajna*, *yāga* sau *medha*), care este de altfel „eliberată”, cel puțin virtual prin chiar sacrificiu. Însă nu putem da aici o teorie a sacrificiului, care, astfel înțeleasă, este esențialmente destinată să stabilească o anumită comunicare cu stările superioare, și lasă complet în afară ideile cu totul occidentale ale „răscumpărării” sau „expierii” și altele de acest gen, idei care nu se pot înțelege decât din punctul de vedere religios.

³⁰ Cf. *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 4, Pāda 4, sūtra 5-7.

³¹ Posedarea unor atare stări, care sunt identice diferitelor „Ceruri” constituie, pentru ființa care se bucură de acestea, o achiziție personală și permanentă în pofida relativității sale (este vorba totdeauna de stări condiționate, cu

ajungă la Unirea (*Yoga*) perfectă, care este același lucru cu „Eliberarea”.³²

toate că sunt supra-individuale), achiziție la care nu se aplică în niciun fel ideea occidentală de „recompensă”, prin chiar aceea că este vorba despre un fruct, nu al acțiunii, ci al cunoașterii; această idee este de altminteri, ca și cea de „merit”, al cărei corolar este o noțiune de ordin exclusiv moral, care nu are ce căuta în domeniul metafizic.

³² Cunoașterea, în această privință, este deci de două feluri și se numește „supremă” și „non-supremă”, conform cu faptul dacă privește pe *Para-Brahma* sau pe *Apara-Brahma* și în consecință duce la unul sau la celălalt.

CAPITOLUL XXII

ELIBERAREA FINALĂ

„Eliberarea” (*mokṣa* sau *mukti*), adică această eliberare definitivă a ființei despre care am vorbit mai înainte, și care este scopul ultim spre care ea tinde, diferă de absolut toate stările prin care această ființă a trecut pentru a ajunge aici, căci ea înseamnă dobândirea stării supreme și necondiționate, în timp ce toate celelalte stări, oricât de înalte ar fi ele, sunt condiționate încă, adică supuse anumitor limitări care le definesc, care le fac să fie ceea ce sunt, care le constituie propriu-zis în măsura în care sunt stări determinate. Acestea se aplică stărilor supra-individuale la fel de bine ca și celor individuale, deși condițiile sunt altele; și chiar treapta Ființei pure, care este dincolo de orice existență în sensul propriu al cuvântului, adică de orice manifestare atât formală cât și informală, implică totuși o determinare, care, chiar dacă este primordială și principială, nu e mai puțin o limitare. Prin Ființă subzistă toate lucrurile în toate lumile Existenței universale iar Ființa subzistă prin sine; ea determină toate stările al căror principiu este, și nu este determinată decât de sine însăși; dar a se determina pe sine însăși, înseamnă totuși a se determina, deci a se limita într-un mod oarecare, în așa fel încât Infinitatea nu poate fi atribuită Ființei, care nu trebuie considerată în nici un fel Principiul Suprem.

Aici se vede insuficiența din punct de vedere metafizic a doctrinelor occidentale, vrem să spunem a aceloră în care există totuși o parte de metafizică adevărată¹: oprindu-se la Ființă, ele sunt incomplete, chiar teoretic (fără a mai vorbi despre realizare care nu este în nici un fel concepută) și, așa cum se întâmplă în asemenea cazuri, ele au o supărătoare tendință de a nega ceea ce le depășește și care este și cel mai important din punctul de vedere al metafizicii pure.

Dobândirea sau, mai bine spus, luarea în posesie a stărilor superioare, oricare ar fi acestea, nu este așadar decât un rezultat parțial, secundar și contingent; și, cu toate că acest rezultat poate să pară imens din perspectiva comparației cu starea umană (și mai degrabă în raport cu starea corporală, singura pe care oamenii obișnuiți o au în posesie efectivă pe perioada existenței lor terestre), nu este mai puțin adevărat că, în ea însăși, este riguros nulă față de starea supremă, căci finitul, devenind indefinit prin extinderile de care este susceptibil, adică dezvoltarea propriilor posibilități, rămâne întotdeauna nul față de Infinit. Un asemenea rezultat nu valorează mare lucru în realitatea absolută, decât în calitate de pregătire pentru „Unire”, adică este numai un mijloc și nu un scop; a-l considera drept scop înseamnă a rămâne în iluzoriu, deoarece toate stările despre care este vorba, până la Ființă inclusiv, sunt ele însele iluzorii în sensul pe care noi l-am definit încă de la început.

¹ Nu facem aluzie decât la doctrinele filosofice ale antichității și evului mediu, căci punctele de vedere ale filosofiei moderne constau tocmai în negarea metafizicii; și aceasta este adevărat și pentru concepțiile cu alură „pseudo-metafizică” ca și pentru cele în care negarea metafizicii este clar exprimată. Natural, ceea ce spunem aici nu se aplică decât doctrinelor cunoscute în lumea „profană” și nu vizează tradițiile esoterice ale Occidentului, care, atunci când au un caracter cu adevărat și deplin „inițiativ”, nu pot fi astfel limitate, ci trebuie să fie complete din punctul de vedere metafizic, sub dublul raport al teoriei și al realizării; numai că aceste tradiții nu au fost cunoscute decât de o elită incomparabil mai restrânsă decât cea din țările orientale.

În plus, în orice stare în care mai există o distincție, adică pe toate trepte Existenței, inclusiv cele care nu aparțin ordinului individual, universalizarea ființei nu va fi efectivă; și chiar unirea cu Ființa Universală, conform modului în care s-a realizat în condiția lui *Prājña* (sau în starea postumă ce corespunde acestei condiții), nu este „Unirea” în sensul deplin al acestui cuvânt; dacă era, întoarcerea la un ciclu de manifestare, chiar în ordinea informală, nu ar fi fost posibilă. Este adevărat că Ființa este dincolo de orice distincție, deoarece prima distincție este aceea a „esenței” și „substanței”, sau a lui *Puruṣa* și *Prakṛiti*; și totuși, *Brahma*, în aspectul lui de *Īśvara* sau Ființa Universală, este numit *saviśeṣa*, adică „implicând distincția”, căci este principiul determinant imediat; numai starea necondiționată a lui *Ātmā*, care este dincolo de Ființă, este *prapancha-upaśama*, „fără nicio urmă de dezvoltare a manifestării”.

Ființa este una, sau mai degrabă este Unitatea metafizică în sine; însă Unitatea include în ea însăși multiplicitatea, deoarece o produce prin simpla desfășurare a posibilităților sale; de aceea, în Ființa însăși se pot avea în vedere o multitudine de aspecte, care sunt tot atâtea atribute sau calificări, deși aceste aspecte nu sunt deloc distincte efectiv, decât în măsura în care le concepem ca atare; însă trebuie să fie astfel pentru ca noi să le putem concepe. S-ar putea spune, de asemenea, că fiecare aspect se distinge de celelalte sub un anumit raport, cu toate că niciunul dintre ele nu sunt distincte cu adevărat de Ființă, și că toate sunt Ființa însăși². Așadar, există aici o distincție principală, care nu este o distincție în sensul în care acest cuvânt se aplică în ordinea manifestării, dar care este transpoziția analogică a acesteia. În manifestare,

² Această se poate aplica în teologia creștină în ceea ce privește conceperea Sfintei Treimi: fiecare persoană divină este Dumnezeu, dar acesta nu este [suma] celorlalte persoane. – În filosofia scolastică s-ar putea spune același lucru despre „transcendentalii”, fiecare fiind coextensiv Ființei.

distincția implică o separație; aceasta, de altfel, nu are nimic pozitiv în realitate, căci ea este un mod de limitare³; Ființa pură, dimpotrivă, este dincolo de „separație”. Astfel, ceea ce se află pe treapta Ființei pure este „non-distinct”, dacă înțelegem distincția (*viśeṣa*) în sensul pe care îl are în cazul stărilor manifestate.

Și totuși, într-un anume sens, există încă ceva „distinct” (*viśiṣṭa*): în Ființă, toate ființele (înțelegem prin aceasta personalitățile lor) sunt „una” fără a fi confundate, și distincte fără a fi separate⁴. Dincolo de Ființă nu se mai poate vorbi de distincție, chiar principială, cu toate că nu putem spune că există con-fuziune; suntem dincolo de multiplicitate, dar și dincolo de Unitate; în absoluta transcendență a acestei stări supreme, niciunul dintre acești termeni nu se poate aplica, nici chiar prin transpoziție analogică, și de aceea este nevoie să se recurgă la un termen de formă negativă, acela de „non-dualitate” (*advaita*), conform celor pe care le-am explicat mai înainte; însuși cuvântul de „Unire” este, fără îndoială, imperfect, deoarece evocă ideea de unitate, dar suntem obligați să-l păstrăm pentru a traduce termenul *Yoga*, neavând un altul la dispoziție în limbile occidentale.

Eliberarea, cu facultățile și puterile pe care ea le implică într-un fel „pe deasupra”, pentru că toate stările, cu toate posibilitățile acestora, se află necesarmente cuprinse în absoluta totalizare a ființei, dar care, o repetăm, nu trebuie privite decât ca rezultate accesorii și chiar „accidentale”, și

³ În stările individuale, separația este determinată de prezența formei; în stările non-individuale, ea trebuie să fie determinată de o altă condiție, deoarece acestea sunt informale.

⁴ În aceasta rezidă explicația principalei diferențe care există între punctul de vedere al lui Rāmānuja, care menține distincția principială, și acela al lui Śankarāchārya, care o depășește.

nicidecum constituind o finalitate prin ele însele, Eliberarea, ziceam, poate fi obținută de *Yogī* (sau mai degrabă de acela care devine astfel prin dobândirea ei) cu ajutorul prescripțiilor indicate în *Yoga-Śāstra* a lui Patanjali. Ea poate fi facilitată prin practicarea anumitor rituri⁵, ca și prin diferite moduri particulare de meditație (*hārda-vidyā* sau *dahara-vidyā*)⁶. Dar, bineînțeles, toate aceste mijloace nu sunt decât pregătitoare și nu au cu adevărat nimic esențial, căci:

omul poate dobândi adevărata Cunoaștere Divină chiar fără a respecta riturile prescrise (pentru fiecare din diferitele categorii de oameni, în conformitate cu caracterele lor respective, și mai ales pentru diferitele *āśrama*, sau perioade regulate ale vieții)⁷; și vom găsi în *Veda* multe exemple de persoane care au neglijat astfel de rituri (al căror rol *Veda* îl compară cu acela al unui cal înșeuat care ajută un om să ajungă mai repede și mai ușor la scopul său, dar și fără de care poate ajunge), sau care au fost împiedicați să le officieze și care totuși, prin atenția lor mereu concentrată și fixată pe Supremul *Brahma* (ceea ce constituie singura pregătire realmente indispensabilă), au dobândit adevărata Cunoaștere care se referă la El (și care, pentru acest motiv, este deopotrivă numită „supremă”).⁸

⁵ Aceste rituri sunt comparabile întru totul cu cele pe care musulmanii le recunosc sub denumirea generală de *dhikr*; ele se sprijină, așa cum am mai arătat, pe știința ritmului și a corespondențelor acestuia în toate ordinele. La fel sunt cele din doctrina, de altfel parțial heterodoxă, a acelor *Pāśupata*, care sunt numiți *vrata* (urare) și *dvāra* (poartă); în forme diferite, toate acestea sunt identice sau cel puțin echivalente cu *Hatha-Yoga*.

⁶ *Chāndogya Upaniṣad*, Prapāthaka 8.

⁷ De altfel, omul care a atins o anumită treaptă de realizare spirituală este numit *ativarnāśramī*, adică dincolo de caste (*varna*) și de stadiile existenței terestre (*āśrama*); niciuna dintre distincțiile obișnuite nu se mai aplică unei asemenea ființe, de vreme ce aceasta a depășit efectiv limitele individualității, chiar fără să fi ajuns la rezultatul final.

⁸ *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 3, Pāda 4, sūtra 36-38.

Eliberarea nu este deci efectivă decât în măsura în care implică esențialmente Cunoașterea perfectă a lui *Brahma*; și această Cunoaștere, pentru a fi perfectă presupune în mod necesar realizarea a ceea ce noi am numit „Identitatea Supremă”. Astfel, Eliberarea și Cunoașterea totală și absolută sunt, într-adevăr, același lucru; dacă se spune despre Cunoaștere că este mijlocul prin care se ajunge la Eliberare, trebuie adăugat că, aici, mijlocul și scopul final sunt inseparabile, Cunoașterea purtând fructul în ea însăși, contrar a ceea ce se întâmplă în cazul acțiunii⁹. De altfel, în acest domeniu, o distincție ca cea dintre mijloc și scopul final nu poate fi decât un simplu mod de a vorbi, fără îndoială inevitabil când dorim să exprimăm aceste lucruri în limbaj uman, în măsura în care acestea sunt exprimabile. Prin urmare, dacă Eliberarea este considerată o consecință a Cunoașterii, trebuie precizat că ea este o consecință, în mod riguros, imediată; este ceea ce arată foarte clar Śankarāchārya:

Nu există nici un mijloc de a atinge Eliberarea completă și finală în afară de Cunoaștere; numai ea desface legăturile pasiunilor (și ale tuturor celorlalte contingente la care este supusă ființa individuală); fără Cunoaștere, Beatitudinea (*Ānanda*) nu poate fi dobândită. Acțiunea (*karma*, cuvânt ce trebuie înțeles în sens general, sau aplicat în mod special la oficierea riturilor) nefiind opusă ignoranței (*avidyā*)¹⁰, nu o poate îndepărta; dar Cunoașterea risipește ignoranța așa cum lumina risipește întunericul.

De îndată ce ignoranța care se naște din patimi lumești (și din alte legături analoage) este îndepărtată (și odată cu ea iluzia a dispărut), „Sinele” (*Ātmā*), prin propria sa splendoare,

⁹ În plus, acțiunea și fructul său sunt în mod egal tranzitorii și „momentane”; dimpotrivă, Cunoașterea este permanentă și definitivă, și așa este și fructul ei, care nu este diferit de ea.

¹⁰ Unii vor să traducă *avidyā* sau *ajñāna* prin „neștiință” și nu prin „ignoranță”; nu vedem clar motivul acestei subtilități.

strălucește luminând departe (străbătând toate treptele existenței), într-o stare nedivizată (pătrunzând totul și luminând totalitatea ființei), așa cum soarele își răspândește lumina de îndată ce norul s-a risipit.¹¹

Unul dintre aspectele cele mai importante este acesta: acțiunea, oricare ar fi ea, nu poate elibera, în nici un caz, de acțiune; cu alte cuvinte, ea nu poate avea efect decât în propriul său domeniu, care este cel al individualității umane. Astfel, nu prin acțiune este posibil să fie depășită individualitatea, considerată aici chiar în extensia sa integrală, căci nu pretindem în nici un fel că aceste consecințe ale acțiunii se limitează doar la modalitatea corporală; putem aplica aici ceea ce am spus mai înainte în legătură cu viața, care este efectiv inseparabilă de acțiune.

De aici rezultă imediat că „mântuirea”, în sensul religios pe care îl dau occidentalii acestui cuvânt, fiind fructul anumitor acțiuni¹², nu poate fi asimilată Eliberării; și este cu atât mai necesar să se declare în mod expres și să se insiste, că orientaliștii fac constant confuzie între una și alta¹³. „Mântuirea” înseamnă atingerea lui *Brahma-Loka*; și precizăm că prin *Brahma-Loka* trebuie înțeles aici exclusiv sălașul lui *Hiranyagarbha*, deoarece orice aspect mai înalt al „Non-Supremului” depășește posibilitățile individuale. Aceasta se acordă perfect cu concepția occidentală a „nemuririi”, care nu este decât o prelungire indefinită a vieții individuale, transpusă în ordinea subtilă și întinzându-se până la *pralaya*; și toate acestea, așa cum am mai explicat, nu reprezintă de-

¹¹ *Ātmā-Boddha* (Cunoașterea Sinelui).

¹² Expresia uzuală [în limba franceză – n.n.] „a-și obține salvarea [mântuirea]” [„*faire son salut*”, în franceză] este deci exactă.

¹³ Astfel că D. Oltramare, în special, traduce *mokṣa* prin „mântuire” de la un capăt la celălalt al lucrărilor sale, fără a părea că se îndoiește măcar o clipă în sensul unei diferențe reale pe care noi am semnalat-o, dar nici măcar de posibilitatea unei inexactități în această asimilare.

cât o etapă în procesul de *krama-mukti*; posibilitatea de întoarcere la o stare de manifestare (de altfel supra-individuală) încă nu este definitiv îndepărtată pentru ființa care nu a depășit acest nivel.

Pentru a merge mai departe și pentru a se elibera pe de-a întregul de condițiile de viață și de durată care sunt inerente individualității, nu există altă cale decât cea a Cunoașterii, fie „non-supremă” și conducând la *Īśvara*¹⁴, fie „supremă” și obținând imediat Eliberarea. În acest din urmă caz, nu mai este oportun să se considere, în clipa morții, o trecere prin diferite stări superioare, însă tranzitorii și condiționate:

„Sinele” (*Ātmā*, deoarece de acum încolo nu mai poate fi vorba despre *jīvātmā*, orice distincție și orice „separație” dispărând) aceluia care a ajuns la perfecțiunea Cunoașterii Divine (*Brahma-Vidyā*) și care, în consecință, a obținut Eliberarea finală, urcă, părăsind forma sa corporală (fără a trece prin stări intermediare) la Lumina Supremă (spirituală) care este *Brahma* și se identifică cu El, într-un mod conform și nedivizat, așa cum apa pură, amestecându-se în lacul limpede (fără a se pierde în vreun fel), devine cu totul asemenea lui.¹⁵

¹⁴ Aproape că nici nu mai este nevoie să spunem că teologia, chiar dacă ar comporta o realizare cu adevărat eficace, în loc de a rămâne pur și simplu teoretică așa cum este de fapt (cel puțin dacă nu considerăm această realizare ca fiind constituită din „stări mistice”, ceea ce nu este adevărat decât în anumite circumstanțe și din anumite puncte de vedere), ar fi integral cuprinsă în această Cunoaștere „non-supremă”.

¹⁵ *Brahma-Sūtra*, Adhyāya 4, Pāda 4, sutra 1-4.

CAPITOLUL XXIII

„VIDEHA-MUKTI” ȘI „JĪVAN-MUKTI”

Eliberarea, în cazul în care am vorbit mai înainte, este în mod propriu eliberarea dincolo de forma corporală (*videha-mukti*), obținută imediat la moarte, Cunoașterea fiind deja virtual perfectă înainte de sfârșitul existenței terestre. Ea trebuie deci să fie deosebită de eliberarea diferențiată și graduală (*krama-mukti*), dar trebuie, de asemenea, deosebită și de eliberarea obținută de către *Yogī* încă din viață (*jīvan-mukti*), în virtutea Cunoașterii, nu numai virtuală și teoretică, ci pe deplin efectivă, adică realizând cu adevărat „Identitatea Supremă”.

Trebuie să se înțeleagă bine că trupul, la fel ca și alte contingente, nu poate fi un obstacol pentru Eliberare; nimic nu poate intra în raport de opoziție cu totalitatea absolută, față de care toate lucrurile particulare sunt ca și cum nu ar fi fost. În raport cu scopul suprem, există o perfectă echivalență între toate stările de existență, în așa fel încât între omul viu și cel mort, din acest punct de vedere (înțelegând lucrurile în sensul lor pământesc), nu există nicio diferență. Vedem aici, o dată în plus, deosebirea dintre Eliberare și „mântuire”: aceasta din urmă, așa cum o consideră religiile orientale, nu poate fi obținută efectiv, nici chiar asigurată (adică obținută virtual) înainte de moarte; ceea ce acțiunea permite să se atingă, tot acțiunea face să se piardă; și poate fi o incompatibilitate între anumite modalități ale aceleiași stări individuale,

cel puțin accidental și în condiții speciale¹, în vreme ce nu poate fi vorba despre așa ceva în cazul stărilor supra-individuale și cu atât mai mult în starea necondiționată. A privi lucrurile altfel înseamnă a atribui unui mod special de manifestare o importanță pe care nu ar avea-o și pe care nu o are nici chiar manifestarea în întregul ei. Numai prodigioasa insuficiență a concepțiilor occidentale referitoare la constituția ființei umane poate face posibilă o asemenea iluzie, numai ea putând să găsească bizar faptul că Eliberarea se poate obține atât în timpul vieții terestre cât și în orice altă stare.

Eliberarea sau Unirea, căci este același lucru, implică „în plus”, așa cum am spus deja, posesia tuturor stărilor, deoarece ea este realizarea perfectă (*sādhana*) și totalizarea ființei; nu importă că aceste stări sunt actualmente manifestate sau nu, căci ele trebuie considerate din punct de vedere metafizic numai ca posibilități permanente și imuabile.

Stăpân pe mai multe stări prin simplul efect al voinței sale, *Yogī* nu ocupă decât una singură, lăsându-le pe celelalte goale de suflul animator (*prāna*), ca tot atâtea instrumente nefolosite; el poate anima mai mult de o singură formă, la fel cum o singură lampă poate alimenta mai multe fitiluri.²

„*Yogī*, spune Aniruddha, este în legătură imediată cu principiul primordial al Universului și, în consecință (în plan secund) cu tot ansamblul spațiului, timpului și lucrurilor”, cu manifestarea adică, și în special cu starea umană în toate modalitățile ei.³

¹ Această restricție este indispensabilă, căci, dacă există incompatibilitate absolută sau esențială, totalizarea ființei ar fi prin chiar aceasta imposibilă, nicio modalitate neputând rămâne în afara realizării finale. De altfel, interpretarea cea mai exoterică a „învierii morților” este suficientă pentru a demonstra că, până și din punct de vedere teologic, nu poate exista o antinomie ireductibilă între „mântuire” și „încorporare”.

² Comentariul lui Bhavadeva-Miśra la *Brahma-Sūtra*.

³ Iată un text daoist unde sunt exprimate aceleași idei: „Acela (ființa care a ajuns în starea în care e unită cu totalitatea universală) nu va depinde de nimic; va fi perfect liber... Astfel se spune pe bună dreptate: ființa supraumană

De altfel, ar fi o eroare să se creadă că eliberarea „dincolo de formă” (*videha-mukti*) este mai completă decât eliberarea „în viață” (*jīvan-mukti*); dacă unii occidentali au comis-o, aceasta a fost posibil din cauza importanței excesive pe care ei o acordă formei corporale, așa cum am arătat mai înainte. *Yogī* nu mai are nimic de obținut după aceea, deoarece a realizat cu adevărat „transformarea” (adică trecerea dincolo de formă) în sine însuși, dacă nu și în mod exterior; nu îi mai pasă că aparența formală mai subzistă în lumea manifestată, de vreme ce pentru el aceasta nu mai poate exista decât iluzoriu.

Într-adevăr, numai pentru ceilalți aparențele subzistă astfel fără schimbare exterioară în raport cu starea precedentă, și nu pentru el, întrucât acestea sunt de acum incapabile să-l mai limiteze sau să-l condiționeze; aceste aparențe nu-l mai afectează și nu-l mai privesc, la fel ca tot ce este manifestare universală.

Yogī, traversând marea pasiunilor⁴, s-a unit cu Pacea⁵ și are în plenitudinea sa „Sinele” (*Ātmā* necondiționat, cu care s-a

nu mai are individualitate proprie, omul transcendent nu mai are acțiune proprie; Înțeleptul nu mai are nume propriu; căci el este una cu Totul” (*Huang-zī*, cap.I; trad. P. Wieger, pag.211). *Yogī* sau *jīvan-mukta* este eliberat de nume și de formă (*nāma-rūpa*) care sunt elementele constitutive și caracteristice ale individualității; noi am menționat deja textele *Upanișadelor* unde suprimarea numelui și formei este afirmată în mod expres.

⁴ Este domeniul „Apelor inferioare” sau al posibilităților formale; pasiunile sunt luate pentru a desemna modificările contingente ce constituie „curentul formelor”.

⁵ Este „Marea Pace” (*as-Sakinah*) a esoterismului musulman, sau Pax Profunda a tradiției rozacruciene; iar cuvântul *Shekinah*, în ebraică, înseamnă „prezența reală” a Divinității, sau „Lumina de slavă” în și prin care, după tradiția creștină, se operează „viziunea beatifică” – iată aici un text daoist care se referă la același subiect: „Pacea în vid este o stare de nedefinit. Reușești să te așezi [să te stabilești] în ea. Nu o iei și nici nu o dai. Odinioară, se tindea spre ea. Acum se preferă practica bunătății și a echității, care nu dau același rezultat” (*Lie-zī*, cap.I; trad. P. Wieger, pag.77). „Vidul” despre care se vorbește aici este cea de „a patra stare” din *Māndhūkya Upanișad*, care este de nedefinit, fiind absolut necondiționat și despre care nu se poate vorbi decât în termeni negativi. Cuvintele „odinioară” și „acum” se referă la diferitele perioade ale ciclului de umanitate terestră: condițiile epocii actuale (corespunzând lui *Kali-Yuga*) fac ca cei mai mulți oameni să se atașeze de acțiune și sentiment, care nu-i pot conduce dincolo de limitele individualității lor și nicidecum la starea supremă și necondiționată.

identificat). Renunțând la plăcerile pe care le nasc obiectele exterioare trecătoare (și care nu sunt în ele însele decât modificări exterioare și accidentale ale ființei) și bucurându-se de Beatitudine (*Ānanda*, care este singurul obiect permanent și nepieritor, și care nu este cu nimic diferit de „Sine”), el este calm și senin ca flacăra sub obroc*, în plenitudinea propriei sale esențe (care nu este diferită de Supremul *Brahma*).

Pe timpul șederii (aparente) în corp, el nu este afectat de proprietățile acestuia, așa cum firmamentul nu este afectat de ceea ce zboară pe cer (căci în realitate el conține în sine toate stările și nu este conținut de niciuna dintre acestea); cunoscând toate lucrurile (și fiind prin aceasta toate lucrurile, nu „în mod distinct”, ci ca totalitate absolută), el rămâne imuabil, „neafectat” de contingente.⁷

Deci nu există și nici nu poate exista în mod evident vreo treaptă spirituală superioară aceleia a unui *Yogī*; acesta, considerat în concentrarea sa în sine însuși, este desemnat ca *Muni*, adică „Solitarul”⁸, nu în sensul obișnuit și literal al

* Prin aceasta se poate înțelege adevăratul sens al cuvântului *Nirvāna*, căruia orientaliștii îi dau interpretări atât de eronate; acest termen este departe de a aparține exclusiv buddhismului așa cum se crede îndeobște, semnificând literalmente „stingerea suflului sau a agitației”, deci starea unei ființe care nu mai este supusă niciunei schimbări și niciunei modificări, care este definitiv eliberată de formă, ca și de celelalte accidente sau legături ale existenței manifestate. *Buddhiștii*, este adevărat, nu au dat acestui cuvânt plenitudinea sensului său metafizic; dar aceasta e o consecință a heterodoxiei doctrinei lor. [A se consulta nota noastră de la sfârșitul capitolului zece; în scrierile ulterioare contactului cu A. K. Coomaraswamy, R. Guénon nu a mai făcut, referitor la buddhism, aprecieri atât de severe. Îndrăznim să afirmăm că se observă o oarecare reținere în a aborda în mod public buddhismul, fără a formula explicit o schimbare totală de opinie la adresa acestuia – n.t.] Din punct de vedere ortodox, *Nirvāna* este condiția supra-individuală (cea de *Prājña*) iar *Parinirvāna* este starea necondiționată; se folosesc în același sens termenii *Nirvritti*, „stingerea schimbării sau acțiunii”, și *Parinirvritti*. – În esoterismul musulman, termenii corespunzători sunt fanā, „stingere, extincție” și fanā al-fanāi „extincția extincției”.

⁷ *Ātmā-Bodha* de Śankarāchārya.

⁸ Rădăcina cuvântului *Muni* pare să fie identică aceleia a grecescului *μόνος*, „singur”, cu toate că unii îl ratașează termenului *manana*, care desemnează

termenului, ci ca fiind cel care a realizat în plenitudinea ființei sale Solitudinea perfectă, care nu lasă să subziste în Unitatea Supremă (am spune mai degrabă, cu toată rigoarea, „Non-Dualitate”) nicio distincție exterioară sau interioară, nicio diversitate extra-principială. Pentru el iluzia „separativității” a încetat definitiv și, odată cu ea, orice confuzie născută din ignoranță (*avidyā*) care produce și întreține această iluzie⁹, căci

imaginându-și mai întâi că este «suflet viu» individual (*jīvātmā*), omul se îngrozește (prin credința într-o ființă alta decât el însuși), ca o persoană care ia din greșeală¹⁰ o bucată de frânghie drept șarpe; însă frica lui este îndepărtată de certitudinea că el nu este în realitate acest „suflet viu” ci însuși *Ātmā* (în universalitatea sa necondiționată).¹¹

Śankarāchārya enumeră trei atribute ce corespund într-un fel oarecare tot atâtor funcțiuni ale unui *Sannyāsī* posesor al Cunoașterii, care, dacă această Cunoaștere este pe deplin efectivă, nu este decât un *Yogī*¹²: aceste trei atribute sunt, în ordine ascendentă, *bālya*, *pānditya* și *mauna*¹³.

gândirea reflectată și concentrată, ceea ce este puțin probabil din punctul de vedere al derivării etimologice, ca și din acela al semnificației însăși (căci *manana*, derivat de la *manas*, nu se poate aplica decât gândirii individuale).

⁹ Acestei ordini îi aparține în special „falsa atribuire” (*adhyāsa*), care constă în a raporta la un lucru atribute ce nu-i aparțin cu adevărat.

¹⁰ O asemenea eroare este numită *vivarta*: e o modificare ce nu atinge în niciun fel esența ființei căreia îi este atribuită, deci care îl afectează numai pe cel care a raportat-o fals prin efectul iluziei.

¹¹ *Ātmā-Bodha* de Śankarāchārya.

¹² Starea de *Sannyāsī* este ultima din cele patru *āśrama* (primele trei fiind cele de *Brahmachārī* sau „cel care studiază Știința sacră”, discipol al unui *Guru*, de *Grihastha* sau „stăpânul casei”, și de *Vanaprastha* sau „anahoret”); dar acest nume de *Sannyāsī* este înțeles, uneori, așa cum vedem aici, ca *Sādhu*, adică acela care a obținut realizarea perfectă (*sādhana*) și care este *atīvarnāśramī*, așa cum am spus mai înainte.

¹³ Comentariu la *Brahma-Sūtra*, *Adhyāya* 3, *Pāda* 4, *sūtra* 47-50.

Primul din aceste cuvinte desemnează literalmente o stare ca aceea a unui copil (*bāla*): este o stare de „ne-expansiune”, dacă putem spune astfel, în care toate puterile ființei sunt concentrate într-un singur punct, realizând prin unificarea lor o simplitate nediferențiată, aparent asemănătoare cu potențialitatea embrionară¹⁴. Este de asemenea, într-un sens puțin diferit, dar care-l completează pe cel precedent (întrucât aici este deopotrivă resorbție și plenitudine), întoarcerea la „starea primordială” despre care vorbesc toate tradițiile și asupra căreia insistă în special daoismul și esoterismul musulman. Această întoarcere este efectiv o etapă necesară pe calea care duce la Unire, căci numai plecând de la această „stare primordială” este posibil să se depășească limitele individualității umane pentru a se ajunge la stările superioare¹⁵.

Un stadiu ulterior este reprezentat de cel numit *pānditya*, adică „știință”, atribut care se referă la o funcțiunea de învățare [predare a învățaturii]: cel care are Cunoașterea este calificat să o comunice celorlalți sau, mai exact, pentru a trezi în ceilalți posibilitățile corespunzătoare, deoarece Cunoașterea în ea însăși este strict personală și incomunicabilă. *Pandita* are deci în mod special caracterul de *Guru*, sau „Maestru spiritual”¹⁶; dar el poate să aibă numai perfecțiunea Cunoașterii teoretice și de aceea trebuie considerat, ca o ultimă treaptă ce vine după aceasta, *mauna* sau starea de *Muni*, ca fiind singura condiție în care Unirea se poate realiza cu ade-

¹⁴ Cf. acestor cuvinte din Evanghelie: „Împărăția Cerurilor este pentru cei care sunt asemenea acestor copii ... cine nu va primi Împărăția lui Dumnezeu ca un copil, nu va intra în ea” (*Matei*, XIX, 24; *Luca*, XVIII, 16 și 17).

¹⁵ Este „starea edenică” din tradiția iudeo-creștină; de aceea Dante situează Paradisul pământesc în vârful muntelui Purgatoriului, adică în punctul în care părăsește Pământul, sau starea umană, pentru a se ridica la Ceruri (desemnate ca „Împărăția lui Dumnezeu” în pasajul precedent din Evanghelie).

¹⁶ Este *Shaykh*-ul din școlile musulmane, numit de asemenea *marabbul-murīd*; *Murīd* este discipolul, adică *Brahmachāri* hindus.

vărat. De altfel, mai există un termen, acela de *Kaivalya*, care înseamnă și „izolare”¹⁷, și care exprimă în același timp ideile de „perfectiune” și „totalitate”; acest termen este adesea folosit ca un echivalent al lui *Mokṣa*: *kevala* desemnează starea absolută și necondiționată, care este starea ființei „eliberate” (*mukta*).

Noi am considerat cele trei atribute despre care am vorbit ca fiind caracteristice pentru tot atâtea stadii pregătitoare ale Unirii; dar, în mod natural, *Yogī*, ajuns la scopul suprem, le posedă pe bună dreptate, așa cum are toate stările în plenitudinea esenței sale¹⁸. Cele trei atribute sunt de altfel implicate în ceea ce se numește *aiśvarya*, adică participarea la esența lui *Īśvara*, căci corespund, respectiv, celor trei *Śakti* ale divinităților din *Trimūrti*: dacă se observă că „starea primordială” se caracterizează fundamental prin „Armonie”, vom vedea imediat că *bālyā* corespunde lui *Lakṣmī*, în timp ce *pāṇḍitya* corespunde lui *Sarasvatī* iar *mauna* lui *Pārvatī*¹⁹. Acest lucru este de o importanță spe-

¹⁷ Este și „vid”, despre care se vorbește în textul daoist pe care l-am citat mai înainte; și de altfel acest „vid” este în realitate plenitudinea absolută.

¹⁸ Putem remarca, de asemenea, că aceste trei atribute sunt oarecum „prefigurate”, chiar în aceeași ordine, de primele trei *āśrama*; iar al patrulea *āśrama*, acela de *Sannyāsi* (înțeles aici în sensul cel mai obișnuit), le adună și le rezumă pe celelalte trei, așa cum starea finală de *Yogī* cuprinde „eminamente” toate stările particulare ce au fost parcurse ca tot atâtea stadii preliminare.

¹⁹ *Lakṣmī* este *Śakti* a lui *Viṣṇu*; *Sarasvatī* sau *Vāc* este cea a lui *Brahmā*; *Pārvatī* este cea a lui *Śiva*. *Pārvatī* mai este numită și *Durgā*, adică „Cea pe care o apropiem cu greutate”. – Este remarcabil că se găsesc corespondențe ale acestor trei *Śakti* până și în tradițiile occidentale: astfel, în simbolismul masonic, „cele trei coloane principale ale Templului” sunt „Înțelepciunea, Puterea și Frumusețea”; aici, Înțelepciunea este *Sarasvatī*, Puterea este *Pārvatī*, iar Frumusețea este *Lakṣmī*. De asemenea, Leibnitz, care a primit câteva cunoștințe esoterice (elementare, de altfel) din sursă rozacruciană, desemnează cele trei principale atribute divine ca „Înțelepciune, Putere, Bunătate”, ceea ce este exact același lucru, căci „Frumusețe” și „Bunătate” nu sunt în fond (așa cum se vede la greci și mai ales la Platon) decât două aspecte ale unei idei unice, care este „Armonia”.

cială, dacă dorim să înțelegem ce sunt „puterile” care aparțin lui *jīvān-mukta*, cu titlu de consecințe secundare ale perfecte realizări metafizice.

Pe de altă parte, găsim în tradiția extrem-orientală o teorie care echivalează cu cea pe care am expus-o: este teoria celor „patru Fericiri”, din care primele două sunt „Longevitatea”, care, am mai spus, nu este decât perpetuitatea existenței individuale, și „Posteritatea”, care constă în prelungirile indefinite ale individului prin toate modalitățile sale. Aceste două „Fericiri” nu privesc, așadar, decât extinderea individualității, și se rezumă la restaurarea „stării primordiale”, care implică deplina realizare a acestora; celelalte două, următoarele, care se referă, dimpotrivă, la stările superioare și extra-individuale ale ființei²⁰, sunt „Marea Știință” și „Perfecta Solitudine”, adică *pānditya* și *mauna*.

Aceste „patru Fericiri” își ating plenitudinea în cea de a „cincea”, care le conține pe toate în principiu și le unește sintetic în esența lor unică și indivizibilă; această a „cincea Fericire” nu este numită (ca și cea de a „patra stare” din *Māndūkya Upaniṣad*), fiind inexprimabilă și neputând fi obiectul niciunei cunoștințe distinctive; dar este lesne de înțeles că aceasta este Unirea însăși sau „Identitatea Supremă”, obținută în și prin realizarea completă și totală a ceea ce tradițiile numesc „Omul Universal”, căci *Yogī*, în adevăratul sens al acestui cuvânt, sau „omul transcendent” (*chen-jen*) din daoism, este identic cu „Omul Universal”.²¹

²⁰ De aceea, în timp ce primele două „Fericiri” aparțin domeniului confucianist, celelalte două aparțin daoismului.

²¹ Această identitate este, de asemenea, afirmată în teoriile esoterismului musulman despre „manifestarea Profetului”.

CAPITOLUL XXIV

STAREA SPIRITUALĂ A UNUI YOGĪ : „IDENTITATEA SUPREMĂ”¹

Revenind la starea unui *Yogī* care, prin Cunoaștere, este „eliberat din timpul vieții” (*jīvan-mukta*) și a realizat „Identitatea Supremă”, vom cita mai departe din Śankarāchārya² iar ceea ce el spune, arătând posibilitățile cele mai înalte la care ființa poate ajunge, va servi în același timp drept concluzie acestui studiu.

„*Yogī*, al cărui intelect este perfect, contemplă toate lucrurile ca rămânând în el însuși (în propriul său «Sine», fără nicio diferență între exterior și interior) și astfel, prin ochiul

¹ Capitolul anterior se numește „*La Délivrance selon les Jainas*”; având în vedere cele precizate în nota de la finele capitolului zece, referitor la absența capitolului despre buddhism, precum și legăturile – presupuse sau reale – pe care doctrina jainismului o are cu buddhismul, am considerat oportun, fiind încurajat și de lipsa acestui capitol din edițiile ulterioare, să nu îl introducem în prezenta traducere-re.

² *Ātmā-Bodha*. – Reunind aici diferite pasaje din acest tratat, nu ne-am impus în aceste extrase să urmărim riguros ordinea textului; de altfel, în general, urmarea logică a ideilor nu poate fi exact aceeași într-un text sanscrit și în traducerea într-o limbă occidentală, datorită diferențelor care există între anumitele „moduri de gândire” și asupra cărora noi am insistat în alte împrejurări.

Cunoașterii (*Jñāna-chakśus*, expresie care ar putea fi redată cât se poate de exact prin «intuiție intelectuală»), percepe (sau mai degrabă concepe, dar nu rațional sau discursiv, ci printr-o luare la cunoștință direct și un «asentiment» imediat) că toate lucrurile sunt *Ātmā*.

El cunoaște că toate lucrurile contingente (formele și celelalte modalități de manifestare) nu sunt altceva decât *Ātmā* (în principiul lor), și că în afară de *Ātmā* nu este nimic, lucrurile fiind diferite în mod simplu (conform unui cuvânt vedantin) prin desemnare, accident și nume, așa cum uneltele pământesti primesc diferite nume, cu toate că nu sunt decât diverse forme de pământ³; și astfel el percepe (sau concepe în același sens ca mai sus) că el însuși este orice lucru (căci nu există un alt lucru care să fie o ființă în afară de el însuși sau decât propriul «Sine»)⁴.

Când accidentele (formale și celelalte, cuprinzând manifestarea subtilă ca și pe cea grosieră) sunt suprimate (neexistând decât în mod iluzoriu, în așa fel încât nu sunt nimic în raport cu Principiu), *Muni* (luat aici ca sinonim al lui *Yogī*) intră cu toate ființele (care nu mai sunt diferite de el însuși) în Esența care pătrunde totul (și care este *Ātmā*)⁵.

³ A se vedea *Chāndogya Upaniṣad*, Prapāthaka 6, Khanda 1, Śruti 4-6.

⁴ Notăm că Aristotel, în Περὶ Ψυχῆς, declară în mod expres că „sufletul este tot ceea ce cunoaște”; se poate observa o apropiere destul de clară în această privință între doctrina aristoteliciană și doctrinele orientale, în pofida rezervelor pe care le impune diferența de puncte de vedere; dar această afirmație, la Aristotel și la continuatorii săi, pare a fi pur teoretică. Trebuie deci să admitem faptul că toate consecințele acestei idei de identificare prin cunoaștere, în ceea ce privește realizarea metafizică, au rămas nebănuite de occidentali, cu excepția, cum am spus, a anumitor școli propriu-zis inițiatice, neavând nici un punct de contact cu tot ceea ce poartă în mod obișnuit numele de „filozofie”.

⁵ „Deasupra totului este Principiul, comun tuturor, conținând și pătrunzând totul, a cărui Infinitate este atributul propriu, singurul prin care Îl putem desemna, căci nu are nume propriu” (*Huang-zî*, cap.XXV; trad. P. Wieger,

El este fără calități (distincte) și fără acțiune⁶; nepieritor (*akśara*, nefiind supus disoluției, care nu are efect decât asupra multiplului), fără voință (aplicată la un act definit sau la împrejurări determinate); plin de Beatitudine, imutabil, fără formă; etern liber și pur (neputând fi constrâns, nici atins sau afectat într-un mod oarecare de un altul decât el, deoarece acest altul nu există, sau cel puțin nu are decât o existență iluzorie, în timp ce el însuși este în realitatea absolută).

El este ca Eterul (*Ākāśa*), care este răspândit pretutindeni (fără diferențiere) și care pătrunde simultan exteriorul și interiorul lucrurilor⁷; este incoruptibil, nepieritor; este același în toate lucrurile (nicio modificare neafectându-i identitatea), pur, impasibil, inalterabil (în imutabilitatea sa esențială).

El este (conform chiar termenilor vedantini) «Supremul *Brahma*, care este veșnic, pur, liber, singur (în perfecțiunea Sa absolută), neîncetat plin de Beatitudine, fără dualitate, Principiu (necondiționat) al întregii existențe, cunoscător (fără ca această Cunoaștere să implice în vreun fel distincția dintre subiect și obiect, ceea ce ar fi contrar „non-dualității”), și fără sfârșit».

El este *Brahma*, după posedarea căruia nu mai există nimic de posedat; după desfătarea cu Beatitudinea căruia nu mai există fericire care să poată fi dorită; și după Cunoașterea căruia nu mai există cunoaștere care să poată fi obținută.

El este *Brahma*, care înainte de a fi văzut (cu ochiul Cunoașterii), nici un obiect nu este contemplat; cu care fiind identificat, nicio modificare (cum ar fi nașterea sau moartea) nu mai este încercată; care fiind perceput (dar nu ca un obiect perceptibil printr-o facultate oarecare), nu mai este

⁶ Cf. „non-acțiunea” din tradiția extrem-orientală.

⁷ Ubicuitatea este luată aici ca un simbol al omniprezenței, în sensul în care am folosit acest cuvânt mai înainte.

nimic de perceput (deoarece orice cunoaștere distinctivă este de acum depășită și anihilată).

El este *Brahma*, care este răspândit pretutindeni, în totul (deoarece nu există nimic în afară de El și totul este cu necesitate conținut în Infinitatea Sa)⁸: în spațiul intermediar, în ceea ce este deasupra și în ceea ce este dedesubt (adică în ansamblul celor trei lumi); cel adevărat, plin de Beatitudine, fără dualitate, indivizibil și etern.

El este *Brahma*, afirmat în *Vedānta* ca absolut distinct de ceea ce pătrunde (și care, dimpotrivă, nu este deloc distinct de El, sau cel puțin nu se distinge decât în mod iluzoriu)⁹, neîncetat plin de Beatitudine și fără dualitate.

El este *Brahma*, «prin care (potrivit *Vedelor*) sunt produse viața (*jīva*), simțul intern (*manas*), facultățile de senzație și de acțiune (*jñānendriya* și *karmendriya*), și elementele (*tanmātra* și *bhūta*) care compun lumea manifestată (atât în ordinea subtilă cât și în cea grosieră)».

El este *Brahma*, în care toate lucrurile sunt unite (dincolo de orice distincție, chiar principială), de care depind toate actele (și care este, El însuși, fără acțiune); de aceea El este răspândit în totul (fără diviziune, dispersie sau diferențiere de nici un fel).

El este *Brahma*, care este fără mărime sau dimensiuni (fiind necondiționat), fără întindere (fiind indivizibil și fără părți), fără origine (fiind etern), incoruptibil, fără înfățișare, fără calități (determinate), fără desemnare sau vreun caracter.

El este *Brahma*, prin care toate lucrurile sunt luminate (participând la esența Sa conform treptelor lor de realitate),

⁸ Reamintim aici textul daoist pe care l-am citat anterior mai pe larg: „Nu întreba dacă principiul este în aceasta sau în aceea; El este în toate ființele...” (*Huang-zî*, cap.XXII; trad. P. Wiegner, pag 395).

⁹ Reamintim, de asemenea, că această ireciprocity în relația lui *Brahma* cu Lumea implică în mod expres condamnarea „panteismului”, ca și a „immanentismului” sub toate formele.

a cărui Lumină face să strălucească soarele și toate corpurile luminoase, dar care nu este luminat de lumina acestora¹⁰.

El își pătrunde propria Sa esență eternă (care nu este diferită de Supremul *Brahma*) și (simultan) el contemplă Lumea întreagă (manifestată și non-manifestată) ca fiind (de asemenea) *Brahma*, așa cum focul pătrunde adânc o bilă de fier incandescent, și (în același timp) se arată el însuși în afară (manifestându-se simțurilor prin căldură și luminozitate).

Brahma nu seamănă deloc cu Lumea¹¹ și în afara lui *Brahma* nu există nimic (căci dacă ar fi fost ceva în afara Lui, El nu ar putea fi infinit); tot ce pare a exista în afara Lui nu poate fi (în acest fel) decât în mod iluzoriu, ca aparența apei (mirajul) în deșert (*marū*)¹².

Din tot ceea ce este văzut, din tot ceea ce este auzit (și din tot ceea ce este conceput de o facultate oarecare), nimic nu există (cu adevărat) în afară de *Brahma*; și prin Cunoaștere (principială și supremă), *Brahma* este contemplat ca singurul adevărat, plin de Beatitudine, fără dualitate.

Ochiul Cunoașterii contemplă pe adevăratul *Brahma*, plin de Beatitudine, pătrunzând totul; dar ochiul ignoranței nu îl descoperă, nu îl percepe, așa cum un om orb nu vede lumina sensibilă.

«Sinele» fiind luminat prin meditație (când o cunoaștere teoretică, deci încă indirectă, îl face să apară ca și cum ar

¹⁰ El este „Cel prin care totul este manifest, dar care nu este el însuși manifestat prin nimic”, conform unui text pe care l-am citat deja mai înainte (*Kena Upaniṣad*, Khanda 1, Śruti 5-9).

¹¹ Excluderea oricărei concepții panteiste este reiterată; în prezența unor afirmații atât de clare, nu mai este nevoie să explicăm erorile de interpretare care au loc în Occident.

¹² Cuvântul *marū* derivă din rădăcina *mri*, „a muri”; desemnează toate regiunile sterile, lipsite complet de apă și în special un deșert de nisip, al cărui aspect uniform poate fi luat drept suport de meditație, pentru a evoca ideea de nediferențiere principială.

primi Lumina dintr-o sursă alta decât el însuși, ceea ce este încă o distincție iluzorie), apoi arzând de focul Cunoașterii (realizând identitatea sa esențială cu Lumina Supremă), este eliberat de toate accidente (sau modificările contingente) și strălucește în propria sa splendoare ca aurul ce este purificat în foc¹³.

Când Soarele Cunoașterii spirituale se înalță în cerul inimii (adică în centrul ființei, care este desemnat ca *Brahmapura*), el risipește întunericul (ignoranța ascunzând unica realitate absolută), pătrunde totul, cuprinde totul și luminează totul.

Cel care a făcut pelerinajul la propriul «Sine», un pelerinaj în care nu există nimic referitor la situație, loc sau timp (și nicio împrejurare sau condiție particulară)¹⁴, care este pretutindeni¹⁵ (și totdeauna în imutabilitatea «eternului prezent»), în care nu se simt nici căldura, nici frigul (nici o altă impresie sensibilă sau chiar mentală), care oferă o fericire permanentă și o eliberare definitivă de orice tulburare (sau de orice modificare); acela este fără acțiune, cunoaște toate lucrurile (în *Brahma*) și obține Beatitudinea Eternă.”

¹³ Am văzut mai înainte că aurul este el însuși de natură luminoasă.

¹⁴ „Orice distincție de loc sau de timp este iluzorie; conceperea tuturor posibilităților (cuprinse sintetic în Posibilitatea Universală, absolută și totală) se face fără mișcare și în afara timpului” (*Lie-zî*, cap.III; trad. P. Wieger, pag.107).

¹⁵ În același fel, în tradițiile esoterice occidentale, se spune că adevărații Rozacrucieni se reuniau în Templul Sfântului Duh, care este pretutindeni”. – Rozacrucienii despre care este vorba nu au, bineînțeles, nimic în comun cu multiplele organizații moderne care au luat același nume; se spune că, la scurt timp după Războiul de Treizeci de Ani, au părăsit Europa și s-au retras în Asia.

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE	5
Capitolul I GENERALITĂȚI DESPRE VEDĀNTA	11
Capitolul II DISTINCȚIA FUNDAMENTALĂ ÎNTRE „SINELE” ȘI „SINEA”	27
Capitolul III CENTRUL VITAL AL FIINȚEI UMANE, SĂLAȘUL LUI BRAHMA	39
Capitolul IV PURUȘA ȘI PRAKRITI	49
Capitolul V PURUȘA NEAFECTAT DE MODIFICĂRILE INDIVIDUALE	57
Capitolul VI TREPTELE MANIFESTĂRII INDIVIDUALE	63
Capitolul VII BUDDHI SAU INTELECTUL SUPERIOR	71
Capitolul VIII MANAS SAU SIMȚUL INTERN. CELE ZECE FACULTĂȚI EXTERNE DE SENZAȚIE ȘI DE ACȚIUNE	75
Capitolul IX ÎNVELIȘURILE „SINELUI”. CELE CINCI VĀYU SAU FUNCȚIILE VITALE	83
Capitolul X UNITATEA ȘI IDENTITATEA ESENȚIALE ALE „SINELUI” ÎN TOATE STĂRILE FIINȚEI	89
Capitolul XI DIFERITELE CONDIȚII ALE LUI ĀTMĀ ÎN FIINȚA UMANĂ	97

Capitolul XII	
STAREA DE VEGHE SAU CONDIȚIA DE VAIŚVĀNARA	101
Capitolul XIII	
STAREA DE VIS SAU CONDIȚIA DE TAIJASA	107
Capitolul XIV	
STAREA DE SOMN PROFUND SAU CONDIȚIA DE PRĀJÑA	115
Capitolul XV	
STAREA NECONDIȚIONATĂ A LUI ĀTMĀ	123
Capitolul XVI	
REPREZENTAREA SIMBOLICĂ A LUI ĀTMĀ ȘI A CONDIȚIILOR SALE PRIN MONOSILABA SACRĂ OM	131
Capitolul XVII	
EVOLUȚIA POSTUMĂ A FIINȚEI UMANE	137
Capitolul XVIII	
RESORBIREA FACULTĂȚILOR INDIVIDUALE	145
Capitolul XIX	
DIFERENȚIEREA CONDIȚIILOR POSTUME CONFORM TREPTELOR CUNOAȘTERII	151
Capitolul XX	
ARTERA CORONARĂ ȘI „RAZA SOLARĂ”	159
Capitolul XXI	
„CĂLĂTORIA DIVINĂ” A FIINȚEI PE CALEA ELIBERĂRII	167
Capitolul XXII	
ELIBERAREA FINALĂ	183
Capitolul XXIII	
„VIDEHA-MUKTI” ȘI „JĪVAN-MUKTI”	191
Capitolul XXIV	
STAREA SPIRITUALĂ A UNUI YOGĪ : „IDENTITATEA SUPREMĂ”	199

EDITURA HERALD

OP.10 - CP.33 Sect. II București

Tel: 021.319.40.60, 021.319.40.61

Fax: 021.319.40.59, 021.319.40.60

Mob: 0744.888.388, 0745.050.020

website: www.edituraherald.ro

e-mail: office@edituraherald.ro

Tiparul executat la *S.C. LUMINA TIPO s.r.l.*

str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București

tel./fax 021.211.32.60; tel. 021.212.29.27

E-mail: office@luminatipo.com

www.luminatipo.com